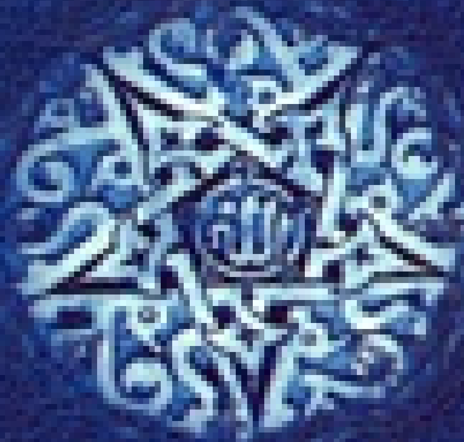


کتاب توحید

دفتر دوم

معرفت خدا و آدم و احکام دین

بسم الله الرحمن الرحیم

کتاب توحید - دفتر دوم: معرفت خدا و آثار و احکام آن

نویسنده:

محمد بنی هاشمی

ناشر چاپی:

منیر

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

کتاب توحید – دفتر دوم: معرفت خدا و آثار و احکام آن

مشخصات کتاب

سرشناسه : بنی‌هاشمی، سیدمحمد، ۱۳۳۹ –

عنوان و نام پدیدآور : کتاب توحید/ محمد بنی‌هاشمی.

مشخصات نشر : تهران:منیر، ۱۳۸۸ –

مشخصات ظاهری : ج.

شابک : ۳۴۰۰۰ ریال : ج.۱ : ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۹-۱۴۶-۹ ؛ ۴۰۰۰۰ ریال : ج.۲ : ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۹-۲۰۷-۷ ؛ ۴۸۰۰۰ ریال : ج.۳ : ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۹-۲۶۵-۷ ؛ ۴۰۰۰۰ ریال : ج.۴ ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۹-۲۰۷-۷ :

یادداشت : ج.۲ (چاپ اول: ۱۳۸۹) .

یادداشت : ج.۳ (چاپ اول: ۱۳۹۰).

یادداشت : ج.۴ (چاپ اول: ۱۳۹۱) (فیپا).

یادداشت : کتابنامه.

مندرجات : ج.۱. اثبات صانع.- ج.۲. معرفت خدا و آثار و احکام آن.- ج.۳. تسبیح و توحید خداوند.- ج.۴. معرفت بلآیه و بدون الآیه‌ی خداوند

موضوع : توحید

موضوع : الهیات

موضوع : خدا -- اثبات

رده بندی کنگره : BP۲۱۷/۴/ب۸۷ک۲ ۱۳۸۸

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۴۲

شماره کتابشناسی ملی : ۱۶۵۵۰۵۹

ص: ۱

اشاره

ص: ۲

ص: ۳

ص: ۴

ص: ۵

ص: ۶

ص: ۷

ص: ۸

ص: ۹

ص: ۱۰

ص: ۱۱

ص: ۱۲

ص: ۱۳

ص: ۱۴

پیش گفتار

«اَلحَمدُ لِلّهِ کُلَّما حَمِدَ اللّهَ شیءٌ و کَما یُحِبُّ اللهُ أن یُحمَدَ و کَما هُوَ أهلُهُ وَ کَما یَنبَغی لِکَرَمِ وَجهِهِ و عِزِّ جَلالِهِ.» (۱)

زبان از شکر و ستایش خداوند منّان قاصر است که توفیقی مجدّد عنایت فرمود و دفتر دوم کتاب توحید به رشته ی تحریر درآمد. وقفه ای که در تألیف این دفتر افتاد، انتشار آن را قدری به تأخیر انداخت تا این که برکات ویژه ی ماه مبارک رمضان شامل حال گردید و عنایت مهدوی روح تازه ای در کار دمید. حجم عمده ی کار در طول این ماه خدا انجام گردید و گام اول در ادامه ی بحث معرفت خداوند برداشته شد.

این دفتر از دو بخش عمده تشکیل شده که هر کدام شامل شش فصل می باشد. بخش اول به بیان دقیق معرفت الله و آثار آن اختصاص یافته است. برای این منظور از بحث لغوی درباره ی معانی مختلف کلمه ی «معرفت» آغاز کرده ایم و سپس به بیان امکان حصول معرفت خداوند بدون وساطت نور و علم و عقل پرداخته ایم. آن گاه تذکّراتی وجدانی در مورد معرفت الله ذکر کرده ایم و آن را با بیان شواهد نقلی در این خصوص تأیید و تکمیل نموده ایم. آخرین فصل بخش نخست هم به بیان مهم ترین آثار معرفت

ص: ۱۵

۱- ۱-البلدالامین، ص۹.

الهی – که در چهار محور کلّی خلاصه شده – اختصاص یافته است.

در بخش دوم کتاب به شناخت دقیق احکام و اوصاف معرفت خداوند همّت بسته ایم. روشن نمودن نقش عقل در پذیرش معرفت الهی یکی از اهداف مهم این بخش بوده و به همین جهت بحث نفی حدّین (تعطیل و تشبیه) در نخستین فصل این بخش قرار گرفته است. در فصل دوم جلوه ی دیگری از نقش عقل به عنوان «معرفت واجب به خداوند» مورد بحث واقع شده است. در فصل سوم به بیان شش ویژگی اصلی معرفت الله پرداخته ایم که آخرین آن ها ویژگی اختصاصی این معرفت محسوب می شود. فصل چهارم به معرّفی رساله ی مفضّل در توحید و بعضی استفاده هایی که از آن در مباحث معرفت خدا می شود، اختصاص یافته است. در دو فصل پایانی کتاب هم به روشن کردن ظرائف اصل عدم تشبیه بین خدا و خلق پرداخته ایم.

آن چه در این دفتر ارائه شده در مجموع، یک سوم مباحث معرفت الله را تشکیل می دهد. بنابراین، حدّاقل دو دفتر دیگر برای تکمیل آن لازم است که از خدای منّان به برکت همین ماه مبارک می خواهم که توفیق تحریر آن ها را در آینده ی نزدیک به راقم ناقابل این سطور عنایت فرماید.

این تلاش ناچیز را از جانب همه ی اساتیدی که واسطه ی فیض معارف الهی به حقیر بوده اند، به آستان ملک پاسبان حضرت باب الحوائج موسی بن جعفر (ع) تقدیم می نمایم. إن شاءالله با امضای آن بزرگ، مورد قبول درگاه حق قرار گیرد.

خدایا! چشمان ناقابل ما را هر چه زودتر به جمال بی مثال صاحب و مقتدای این معارف، حضرت بقیّة الله الأعظم ارواحنافداه روشن بفرما. الهی آمین!

سید محمد بنی هاشمی

رمضان المبارک ۱۴۳۰- شهریور ۱۳۸۸

ص: ۱۶

ص: ۱۷

ص: ۱۸

بخش اول: معرفت الله و آثار آن

فصل ۱: معرفت چیست؟

استفاده از معنای لغوی در امور وجدانی

اشاره

اولین قدم در بحث معرفت، آشنایی با مدلول و معنای این لفظ است. معرفت بر چه چیز اطلاق می شود؟ می خواهیم از معانی لغت «معرفت» در زبان عربی استفاده کنیم؛ اما توجه داریم که اساس بحث ما درباره ی معرفت و احکام آن «وجدان» است. بنابراین، مراجعه به کتب لغت بدین منظور است که مسمّی و مدلول وجدانی اطلاق می شود. به طور کلّی در همه ی امور وجدانی، مراجعه به معانی الفاظ برای یافتن مدلول وجدانی آن هاست. پس این کار هیچ منافاتی با پایه و اساس وجدانی بحث معرفت ندارد؛ بلکه برای ارائه ی گزارش صحیح و واقعی از آن مفید و لازم می باشد.

با عنایت به این مقدمه، با رجوع به کتاب های لغت به شش معنا برای معرفت برمی خوریم.

ص: ۱۹

معنای اول معرفت: علم

اولین معنای معنای معرفت که عام ترین معانی آن است، مطلق «علم» و آگاهی می باشد. گفته ان:

العِرفانُ: العِلم... عَرَفَهُ یَعرِفُه عِرفَةً و عِرفاناً و معرفةً. (۱)

چهار وزن برای مصدر فعل «عرَف یَعرف» ذکر شده است که دو مصدر «معرفت» و «عرفان» از میان آن ها متداول تر و رایج تر می باشد. در این معنا تفاوتی بین علم و معرفت گذاشته نشده و ما همین کاربرد از لغت «معرفت» را در کلام عرب از جمله احادیث اهل بیت (ع) پیدا می کنیم. به عنوان مثال در فرمایش حضرت موسی بن جعفر (ع) به هشام چنین آمده است:

یا هشامُ! قَد جَعَلَ اللهُ ذلک دلیلاً عَلی مَعرِفَتِهِ بِأنَّ لَهُم مُدَبِّراً. (۲)

ای هشام! خداوند آن (آیات) را نشانه ای برای او (عاقل) قرار داد تا بفهمد که آن ها مدبّری دارند.

در این حدیث، معرفت به معنای علم و آگاهی به کار رفته و مقصود این است که عاقل با دیدن آیات و نشانه های صُنع الهی، به این که مصنوعات مدبّری دارند، آگاه و عالِم می شود.

معنای دوم معرفت: علم به «عین» چیزی

در برخی از کتاب های لغت، معرفت به نوع خاصّی از علم اطلاق شده که آن را علم به «عین» یک چیز نامیده است. در بیان تفاوت میان علم و معرفت، چنین می خوانیم:

الفرقُ بَینَ العِلم و المَعرِفَةِ أنَّ المَعرِفَةَ أخصُّ مِنَ العِلمِ لأنَّها علمٌ بِعَینِ الشَّیءِ مُفَصَّلاً عَمّا سِواه و العِلمُ یَکونُ مُجمَلاً و مُفَصَّلاً... فَکُلُّ مَعرِفَةٍ

ص: ۲۰

۱- ۱-لسان العرب ۱۰/۱۱۰. در کتاب «الصحاح» جوهری نیز همین معنا با ذکر همین خصوصیات بیان شده است. الصّحاح ۴/۱۴۰۰

۲- ۲-اصول کافی، کتاب العقل و الجهل، ح۱۲، معنای این حدیث در مقدمه ی دفتر اول کتاب توحید مورد بحث قرار گرفت.

عِلمٌ و لَیسَ کُلُّ عِلمٍ مَعرِفَةً و ذلکَ أنَّ لفظَ المَعرِفَةِ یُفیدُ تَمییزَ المَعلومِ مِن غَیرِهِ و لَفظُ العِلمِ لایُفیدُ ذلکَ ألّا بِضَربٍ آخرَ مِنَ التَّخصیص فی ذِکرِ المَعلوم. (۱)

فرق بین علم و معرفت این است که معرفت نوع خاصّی از علم می باشد؛ زیرا معرفت علم به خود (عین) چیزی به صورت تفصیلی و جدا شده از غیر خودش است؛ در حالی که علم می تواند تفصیلی یا اجمالی باشد... پس هر معرفتی علم هست ولی هر علمی معرفت نیست و این (تفاوت) از آن روست که لفظ معرفت بر جدا ساختن معلوم از غیر خودش دلالت می کند؛ اما لفظ علم چنین معنایی را نمی رساند، مگر آن که به صورت دیگری معلوم، مشخص گردد.

طبق این بیان، علم به هر نوع آگاهی درباره ی یک چیز اطلاق می گردد. نقطه ی مقابل آن جهل و نادانی مطلق نسبت به آن خارج می کند و به همان اندازه می توانیم او را «عالم» به آن چیز بنامیم. اما این آگاهی مبهم و ناقص «معرفتِ» آن چیز محسوب نمی شود. «معرفت» یا شناخت وقتی صدق می کند که علم به چیزی دقیق و متمایز کننده از غیر آن باشد.

به عنوان مثال اگر شَبَحی را از دور مشاهده کنیم که به سوی ما در حرکت است، آگاهی ما به آن در این حدّ است که می دانیم در حال حرکت می باشد؛ ولی آن را هنوز نمی شناسیم؛ چون نمی دانیم که چیست. احتمال می دهیم چیزی از قبیل اتومبیل یا قطار باشد که آن را به حرکت درآورده اند یا موجود زنده ای از قبیل حیوان و انسان باشد که به اراده خود حرکت می کند و یا احتمالات دیگری که می توان داد. این مقدار آگاهی درباره ی یک چیز، علم هست ولی معرفت نیست. علم بودنش از آن جهت است که ما را از جهل مطلق نسبت به آن چیز خارج می کند، ولی معرفت نیست؛ چون با این حد از آگاهی نمی توانیم آن را از چیزهای دیگر تمیز و تشخیص بدهیم.

ص: ۲۱

۱- ۱-معجم الفروق الّغویّة، الباب الرّابع/ ۶۲و۶۳.

علمی که احتمالات مختلف در معلومِ آن بدهیم، علم اجمالی است و اگر به درجه ای از روشنی برسد که معلوم از چیزهای دیگر جدا و متمایز گردد، معرفت (که نوعی علم تفصیلی است) خوانده می شود. با این ترتیب، اگر آن جسم متحرک به ما نزدیک تر شود تا حدّی که بفهمیم چیست، آن گاه علم خود نسبت به آ را «معرفت» و شناخت می نامیم.

در محاورات عرفی هم چنین تفکیکی وجود دارد. وقتی علم ما به چیزی صورت اجمالی مختلف نسبت به آن می دهیم، تعبیر «شناخت» برای آن به کار نمی بریم؛ اما اگر جلوتر آمد و علم ما نسبت به آن تفصیلی شد، به طوری که آن را از ماسوای خودش جدا نمود، آن گاه بر علم خود اطلاق «شناخت» می نماییم. با این توضیحات روشن می شود که هر علمی معرفت نیست؛ چون علم اجمالی و مبهم را معرفت نمی نامیم. ولی هر معرفتی علم هست؛ چون معرفت، چیزی جز علم تفصیلی که معلوم را از غیر خودش جدا می کند، نیست. بنابراین، رابطه ی علم و معرفت به اصطلاح اهل منطق، رابطه ی عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی علم مطلقاً اعم از معرفت و معرفت مطلقاً اخصّ از علم است یا به تعبیر دیگر، معرفت زیر مجموعه ی علم است.

البته باید توجه داشت که معرفت هم مانند علم درجات دارد؛ یعنی همان طور که علم به چیزی می تواند بیشتر شود، معرفت نسبت به آن هم قابل افزایش است. مثال درباره ی علم این است که اگر بدانیم چیزی جسم است، این خود درجه ای از علم به آن می باشد؛ چون با همین آگاهی از مجهول مطلق بودن خارج شده است. حال اگر بفهمیم که «جسم متحرّک» است، علم ما به آن بیشتر می شود و هم چنین است اگر بفهمیم که «جسم متحرّک رشد کننده» می باشد.

در مورد معرفت هم می توانیم درجات مختلف قائل شویم. در مثال مورد بحث اگر بفهمیم که آن جسم متحرّک، حیوان است، نوع آن را شناخته ایم. علم خود را به آن «شناخت» می نامیم؛ چون فهمیده ایم که چیست و نوع آن را تشخیص و تمیز داده ایم؛

ص: ۲۲

اما اگر ما به آن بیشتر شود، مثلاً بفهمیم که از چارپایان است، آن گاه شناختِ ما به آن بالاتر می رود. هم چنین است اگر بفهمیم که کدام صنف از چارپایان است، معرفتِ ما به آن بیشتر می شود. این معرفت تا آن جا می تواند بالا رود که بسیار دقیق و جزئی به معلوم خاصّی تعلّق بگیرد. در این رتبه هم معرفت به یک چیز می تواند انحای مختلف داشته باشد، مثلاً اگر با دیدن یک چیز یا شنیدن صدایش یا لمس کردن جسمش، آن را از امور دیگر تمیز بدهیم، بر آن «شناخت» پیدا کرده ایم. در این صورت با هم هستند. به این ترتیب اگر از طُرق مختلف حسّی، چیزی را تشخیص بدهیم، معرفت بیشتری نسبت به آن پیدا کرده ایم تا این که آن را فقط از یک طریق بشناسیم. این هم نوعی دیگر از شدت یافتن درجه ی معرفت به یک شیء است.

معنای سوم معرفت: دانش حسّی

برخی از لغوّیین، معرفت را دانشی دانسته اند که از طریق حسّ حاصل می گردد. عین عبارت این است:

عَرَفْتُه عِرفَةً بِالکَسرِ و عِرفاناً: عَلِمتُه بِحاسَّةٍ مِنَ الحَواسِّ الخَمسِ و المَعرِفَةُ اسمٌ مِنهُ. (۱)

برای «عَرَف یَعرِف» دو مصدر بیان شده و معرفت هم اسم آن دانسته شده است. روشن است که این معنا می تواند مصداقی از معنای دوم معرفت باشد؛ چون آگاهی حسّی ممکن است در حدّ علم تفصیلی به عینِ محسوس باشد. اگر انسان از طریق حس کردن چیزی را تشخیص دهد و آن را از چیزهای دیگر متمایز سازد، آن را شناخته است.

ص: ۲۳

۱- ۱-المصباح المنیر ۲/۶۲.

معنای چهارم معرفت: سکون و طمأنینه

در برخی دیگر از کتب اهل لغت دو معنا برای «عَرَف» بیان شده است. یکی:

تَتابعُ الشَّیء متّصلاً بعضُه بِبَعضٍ.

پشت سر هم آمدن و اتّصال قسمت های مختلف یک چیز با یک دیگر. و دوم:

السّکون و الطّمانینه.

آرامش و اطمینان.

آن گاه دو مصدر برای معنای دوم ذکر می کند که عبارت اند از: معرفت و عرفان. (۱)

این لغت شناس معروف (۲) در ادامه ی توضیحات خود، ارتباط این معنا را با معرفت به معنای «شناخت» چنین بیان می کند:

مَن أنکَرَ شَیئاً تَوَحَّشَ مِنهُ و نَبا عَنهُ. (۳)

هر کس چیزی را نشناسد، از آن وحشت می کند و به آن اطمینان خاطر ندارد. منظور این است که شناخت یک چیز باعث نوعی آرامش خاطر برای شخص می شود و برعکس اگر آن را نشناسد، از آن می گریزد و وحشت دارد. انسان تا وقتی چیزی را نشناخته است، خیالش از آن آسوده نیست و احتمالات مختلفی در مورد آن می دهد؛ اما وقتی شناخت، آرامش و اطمینان خاطر پیدا می کند. به طور کلّی می توان گفت که همیشه علم و آگاهی برای انسان آرامش بخش است برخلاف جهل و نادانی که نگران کننده و اضطراب آور می باشد.

ص: ۲۴

۱- ۱-معجم مقائیس اللّغة ۲/۲۴۶.

۲- ۲-احمدبن فارس بن زکریّای رازی، متوفّی در سال ۳۹۵ هجری قمری.

۳- ۳-معجم مقائیس اللّغة ۲/۲۴۶.

معنای پنجم معرفت: ادراک بسائط و جزئیات

معنای دیگری که بعضی از کتب لغت برای «معرفت» ذکر کرده اند، ادراک بسائط و جزئیات است. ابوهلال عسکری در بیان تفاوت میان علم و معرفت، اولین قولی که نقل کرده چنین است:

المعرفةُ إدراك البسائط و الجزئيّات و العلم إدراك المركّبات و الكلّيات. (۱)

معرفت، ادراک امور بسیط و جزئی است و علم، ادراک امور مرکّب و کلّی.

طبق بیـان، علم و معرفت هر دو از سـنخ ادراک هسـتند و تفاوتشان در متعلِّق ادراک است. علم به امور کلّی تعلّق می گیرد و معرفت به جزئیات. منظور از جزئی، شـخص است وادراک جزئی یعنی آگاهی به شـخص کسی یا چیزی به گونه ای که متعلِّق ادارک یک امر عینی و خاصّ باشد. گاهی انسان درباره ی چیزی یک سـری اطّلاعات کلّی و عامّ پیدا می کند. در این صورت به آن علم دارد؛ ولی معرفت نـدارد. اگر آگاهیِ او نسبت به آن چیز، جزئی و خاصّ شود، علمش به معرفت تبدیل می گردد.مثلاً وقتی انسان چیزی را از طریق دیدن تشـخیص دهد، آگاهی اش عینی و خاصّ می شود و لذا به آن «معرفت» پیدا می کند. این تفکیک در مورد علم و معرفت تقریباً به آن چه در بیان معنای دوم معرفت گفته شد، باز می گردد.

امـا ویژگی دیگر متعلِّق علم، مرکّب بودن آن است در مقابـل معرفت که متعلِّق آن، بسـیط می باشـد. برای روشن شـدن این تفـاوت میان علم و معرفت، مثالی مطرح می شود. آگاهیِ ما از «ظلم» به دو صورت متصوِّر است. گاهی برای توضیح «ظلم» به بیان مفاهیمی می پردازیم که با روشن شدن آن ها، مفهوم ظلم هم روشن می گردد. برای این منظور به مفهوم «حقّ» و «زیر پاگذاشـتن حقّ» توجّه می کنیـم و ظلم را از این طریـق می فهمیم در این صـورت «ظلم» را مرکّب از اجزایی دانسـته ایم که عبـارت انـد از: «حـق» و «زیر پا گذاشتن» این گونه آگاهی از «ظلم»، علم به آن شمرده می شود و برای حصول

ص: ۲۵

۱- ۱-معجم الفروق اللّغويّة/۵۰۱.

آن ضرورتی ندارد که فرد عالِم، ظلم را بچشد یا مظلوم واقع شود.

امّا نحوی ی دیگرِ آگاهی از ظلم این است که شخص، مصداقی از ظلم را بچشد و در موردی مظلوم واقع شود. در این جا می توان گفت که آن فرد «ظلم» را به صورت یک امر بسیط و عینی دریافته است. بسیط بودنش از آن جهت است که برای درک «ظلم» به اجزایی هم چون «حقّ» و «پایمال کردن» توجّه ننموده و مستقیماً خودِ آن را چشیده و وجدان کرده است. در این صورت می توانیم تعبیر «معرفت به ظلم» را به کار بریم و آن را از «علم به ظلم» تفکیک نماییم.

روشن است که نحوه ی ادارک ما از ظلم در این دو حالت متفاوت می باشد و حالِ معرفت او از وضوح و روشنی بیشتری برخوردار است. درحالتِ اول (علم به ظلم) نمی توانیم بگوییم که ظلم را چشیده ایم؛ ولی در حالت دوم (معرفت) می توانیم تعبیر چشیدن را به کار ببریم. با این توضیحات باید معرفت را درجه ی بالاتر علم تلقی کنیم؛ چون درجه ی آگاهیِ شخص نسبت به آن بیشتر است.

معنای ششم معرفت: اقرار در برابر انکار

یکی دیگر از معانی لغوی معرفت، اقرار در برابر انکار است. ابن منظور چنین آورده است:

عَرَفَ لَهُ: أقَرَّ. (۱)

و در ادامه «معروف» را ضدّ «مُنکَر» دانسته است. (۲) با این ترتیب یکی از استعمالات لغت «معرفت» در معنای پذیرفتن و اقرار کردن به یک امر می باشد. (۳) در این صورت لغت «معروف» به معنای چیزی است که پذیرفته شد و مورد اعتراف و اقرار می باشد و ضدّ آن «منکر» است؛ یعنی چیزی که مورد پذیرش قرار نگرفته و مردود است.

تفاوت مهمّی که این معنا با دیگر معانی لفظ «معرفت» دارد، اختیاری بودن معنای

ص: ۲۶

۱- ۱و۲- لسان العرب ۱۰/۱۱۲.

۲- ۱و۲- لسان العرب ۱۰/۱۱۲.

۳- ۳- جالب است که یکی از استعمالات لغت «انکار» هم در معنای «نشناختن» است لسان العرب۵/۲۳۲ چنان که قرآن می فرماید: «فَعَرَفهم و هم له مُنکرون» یوسف/۵۸.

اخیر است. اقرار و انکـار دو حـالت قلبی اختیـاری هسـتند که انسـان می توانـد در برابر یک حقیقت داشـته باشـد. این دو حالت، دو موضع گیری متفـاوت قلبی در مقابـل یـک واقعیّت انـد و انسـان در اتّخـاذ هر یـک از این دو مختار است. این ویژگی، خاصّ همین معناست و معانی دیگر معرفت هیچ کدام اختیاری نیستند.

جمع بندی و نتیجه گیری

اگر بخواهیم اقوال کتب لغت رادرباره ی معانی «معرفت» جمع بنـدی کنیم، به این نتیجه می رسـیم که همه ی آن ها در دو دسـته ی مختلف قرار می گیرند: اول نوع خاصّی از علم و آگاهی با ویژگی هایی که در ضمن معنای اول تا پنجم آن بیان شد و دوم، معنای اقرار و اعتراف که در بیـان معنـای اخیر توضـیح داده شـد. در واقع هر یـک از معانی اول تا پنجم به نوعی در مفهوم «نوع خاصّی از علم» مشترک هسـتند؛ ولی معنای ششم چیزی غیر از خودِ علم است و رتبه ی آن پس از حصول علم می باشد. وقتی انسان چیزی را می فهمد و می شناسد، نسبت به آن می تواند موضع «اقرار» یا «انکار» بگیرد.
حال اگر بخواهیم درباره ی معرفت به صانع متعال سخن بگوییم، هر دو دسته ی مذکور در مورد آن صدق می کند. از دسته ی اول معنـای اول (معرفت مسـاوی علم) عمـومیت دارد و بر هر نوع آگـاهی از صـانع متعـال قابـل اطلاـق است. معنـای دوم (علم به «عین» چیزی) نیز به طور دقیق و کامل بر شـناخت صانع متعال صدق می کند. اگر آگاهی از او به گونه ای باشد که شخصِ او را از غیر او متمایز سازد، آن گاه معرفت به معنای علم به عینِ صانع متعال حاصل می گردد.
معنای سوم از این دسته (دانش حسّی) قابل اطلاق بر صانع متعال نیست؛ چون ذات مقدّسش عقلاً قابل احساس نمی باشد.
معنای چهارم (سـکون و طمأنینه) هم چون نتیجه ی معنای دوم می باشـد، در مورد معرفت به صانع متعال قابل صدق است. هم چنین است معنـای پنجم که آن هم به معنـای دقیقش در خصوص صـانع متعـال سـاری و جـاری می گردد. معنای شـشم (اقرار) نیز پس از حصول معانی پیشین نسبت به صانع متعال قابل تحقّق می باشد؛ چون کسی که او را
ص: ۲۷

شناخته، می تواند با اختیارش تسلیم علم خود شود یا این که با آن از درِ عناد و انکار وارد شده، زیربارِ پذیرش آن نرود. در صورت تسلیم شدن، به آن اقرار و اعتراف نموده و به معنای ششم معرفت پیدا کرده است. بنابراین از شش معنای معرفت فقط یکی از آن ها بر صانع متعال قابل اطلاق نیست و بقیّه هر یک به شکلی در مورد آن ذات قدّوس به کار می رود.

ص: ۲۸

فصل ۲: عجز از معرفت صانع متعال با نور علم و عقل

عدم تلازم اثبات صانع با معرفت او

اشاره

درگذشته (۱) دانستیم که اگر عاقلی به نور عقل خویش دریابد که مصنوعات بدون صانع نیستند و باید صانعی در کار باشد، در این صورت به مرحله ی «اثبات صانع» رسیده است. اکنون می خواهیم بر این حقیقت تأکید کنیم که لازمه ی عقلی اثبات صانع، «معرفت» عاقل نسبت به او نیست. ممکن است انسان دریابد که کار به مصنوعات و آن چه شبیهِ آن هاست، ختم نمی شود و «باید» موجودی که شبیه به مصنوعات نیست، باشد تا «به» او همه ی مصنوعات محقّق گردند؛ اما در عین حال هیچ کشفی از آن موجودِ بی شباهت با مصنوعات نداشته باشد. ما از آن ذاتِ غیر شبیه به مصنوعات، تعبیر به «صانُع» یا «صانُع ما» می کنیم؛ یعنی «صانعی» و مقصودمان نکره بودن آن است؛ یعنی آن ذات برای ما معروف و شناخته شده نیست، بلکه غیرمعروف و ناشناخته است. علّتِ به کارگیری تعبیر نکره همین است که در مرحله ی اثبات صانع و تا جایی که به نور عقل کشف می کنیم، به خود صانع و این که صانع کیست (مَنِ الصّانع) علم نداریم، اما نکته این است که نداشتن این معرفت، مانعی در راه علم ما
ص: ۲۹

۱- ۱-کتاب توحید، دفتر اول اثبات صانع.

به وجود صانع (اثبات صانع) نیست. به بیان دیگر، لازمه ی تحقّق اثبات صانع (به نور عقل) معرفت نسبت به او نمی باشد.

محال بودن معرفت علمی (و عقلی) به صانع متعال

معرفت علمی و عقلی یعنی چیزی را به نور یا عقل بشناسیم. در مورد صانع متعال می توانیم ادعا کنیم که محال است با این انوار شناخته شود. این محال بودن به خاطر عدم شباهتِ میان مصنوعات و صانع آن هاست. اگر واقعاً هیچ شباهتی بین آن ها وجود نداشته باشد، نباید در «مشکوفیّت به نور علم یا عقل» مشترک باشند. این انوار، خود، مخلوقانی هستند که صانع متعال برای شناخت مخلوقاتش آن ها را خلق کرده است، چگونه امکان دارد چیزی که خود صانع متعال محکوم و محدود خودش جاری شود؟ به تعبیر دیگر، چگونه ممکن است صانع متعال محکوم محدود به چیزی شود که خود، آن را آفریده است؟ فرمایش امام هشتم (ع) را در همین خصوص به یاد می آوریم که فرمودند:

کَیفَ یَجری علَیهِ ما هُوَ أجراهُ. (۱)

چگونه ممکن است چیزی که خود (صانع) جاری ساخته، بر خودش جاری گردد؟

این فرمایش امام رضا (ع) به صورت تذکّر عقلی و در قالب استفهام انکاری بیان شده و در مقام بیانِ علّت برای این قاعده ی کلّی مطرح گردیده که:

کُلُّ ما فی الخَلقِ لا یُوجَدُ فی خالِقِه و کُلُّ ما یُمکِنُ فیهِ یَمتَنِعُ مِن صانِعِه. (۲)

هر چه در مخلوقات است، در خالق آن ها یافت نمی شود و هر چه در مخلوقات امکان پذیر است، در حقّ صانع آن ها مُحال است. (۳)

ص: ۳۰

۱- ۱-التوحید، باب۲، ح ۲/۴۰.

۲- ۲-همان.

۳- ۳-توضیح مفصل این حدیث شریف در دفتر اول کتاب توحید اثبات صانع، ص ۱۶۰ آمده است.

قاعـده ی کلی هما تباین و عدم شـباهت میان صانع و مصـنوع است که عقل آن را کشف می نماید. همه ی آنچه در میان مخلوقات جاری است، مصنوع صانع متعال می باشد و عقلاً محال است که صانعی محکوم مصنوعِ خودش باشد. پس معرفت به صانع متعال با نور علم و عقل مُحال است.

اقرار به عجز از معرفت صانع: آخرین حدّ تنبّه عاقل نسبت به او

بـا توضـیحاتی که گـذشت، می توانیم این حقیقت را تصـدیق نمـاییم که بالاـترین درجه ی تنبّه عقلی نسـبت به صانع متعال، اقرار و اعـتراف بـه ایـن است که او را بـا نـور عقـل و علم نمی تـوا شـناخت. نکته ی لطیـف بحث، همین اقرار و اعـتراف به عجز از معرفتِ اوست. عاقل به این ناتوانی اذعان می نماید. در واقع کسی که به عجز خویش از معرفت عقلی (و به طور کلّی علمی) نسبت به صانع پی نبرده، هنوز به بالاترین درجه ی تنبّه عقلیِ خود نرسـیده است. اگر عاقلی به اشتباه تصوّر کند که می توان صانع و مصنوعات تنبه پیـدا نکرده است. چنین فردی با تـذکّرِ دیگر عاقلان می توانـد متـذکّر قاعده ی کلّی تباین میان خالق و مخلوق گردد و این گونه به برکت نور عقلش، تشبیه صانع را به مصـنوعات ناروا و قبیـح بداند و از همین طریق، ناتوانیِ خویش را از معرفتِ صانع متعال (به نور علم و عقل) وجدان نماید. در این صورت به بالاترین درجه ی کشف عقلانی در مورد خالق اشیا نایل می گردد.

تنبّه به عجز از معرفت: تنها وسیله برای قرار گرفتن در مسیر صحیح معرفت

نکته ی زیبـا در این جـا این است که تـا عاقـل به این درجه از تنبّه عقلاـنی نایـل نشود، راهی به سوی معرفت واقعی نسبت به صانع متعال (که به وساطت نور علم و عقل نیست) پیـدا نمی کنـد. تا وقتی کسـی تصوّر نماید که می تواند معرفت علمی و عقلی به خالق اشـیا پیـدا کنـد، همین تصوّر نادرست، حجابی خواهـد شد که مانع او از رسـیدن به معرفت حقیقیِ صانع متعال است. به تعبیر دیگر، کسی که گرفتار این تصوّر باطل شده،

ص: ۳۱

ناخودآگاه می خواهد همان گونه که مصنوعات را می شناسد، به صانعِ آن ها هم معرفت پیدا کند و لذا احکام معرفتِ مخلوقات را به خالقِ آن ها هم سرایت می دهد. این گونه گرفتار تشبیه باطل می شود و به جای صانع متعال، مصنوعی را تصوّر می نماید که به غلط، آن را غیر مصنوع می پندارد. همین پندار نادرست جای معرفتِ صحیح او را می گیرد و با عث می گردد که در شناختِ حقیقی صانع متعال به گم راهی بیفتد و طریق صحیح آن را گم کند.

این است سرّ فرمایش گهربار امام العارفین حضرت زین العابدین (ع) که در مناجات العارفین به درگاه ربوبی عرضه می دارند:

إلهی... لم تَجعَل لِلخَلقِ طریقاً إلی مَعرِفَتِکَ إلّا بِالعَجزِ عَن مَعرِفَتِکَ. (۱)

خدایا!... راهی به سوی معرفت خود جز از طریق (اقرار) ناتوانی نسبت به معرفت خود قرار نداده ای.

در این دعای بسیار عمیق، عجز از معرفت تنها سبب و وسیله به سوی معرفت صانع متعال دانسته شده است. تعبیری که امام سجاد (ع) به کار برده اند، «بالعجز» است. به «باء» سببیّت در این عبارت توجه شود. نفرموده اند که تنها راه به سوی معرفت، عجز از معرفت است. صِرف اقرار و اعتراف به ناتوانی از معرفت، راه معرفت نیست؛ بلکه وسیله و سبب به سوی طریق معرفت است؛ یعنی اگر کسی به این درجه از تنبّه عقلانی برسد که نمی تواند معرفت علمی و عقلی به صانع متعال پیدا کند، تازه در مسیری قرار می گیرد که می تواند به معرفت صحیح و واقعی نایل گردد. در غیر این صورت – یعنی اگر به ناتوانی خود پی نبرد – اصلاً در طریق معرفت قرار نمی گیرد و به گم راهی می افتد.

به تعبیر دیگر، می توان گفت: تنبه عقلی به عجز از معرفت، مانعِ اصلی برای رسیدن به معرفت را از سرِ راه برمی دارد. مانع اصلی در طریق معرفت، تصوّر و توهم تشبیه (بین صانع و مصنوعات) است که تنها با رفع آن، راه برای معرفت صحیح باز می شود و اقرار به عجز از معرفت دقیقاً همین کارآیی را دارد و لذا نقش کلیدی و منحصر به فرد

ص: ۳۲

۱- ۱-بحارالانوار ۹۴/۱۵۰ مناجات دوازدهم از مناجات خمسة عشر.

برای قرار دادن انسان در مسیر معرفت صحیح دارد. به همین جهت است که امام سجّاد (ع) در دعای خود، راه پیدا کردن معرفت را در تنبّه عقلانی به ناتوانی از معرفت، منحصر دانسته اند. لذا طالبانِ معرفت، راهی جز برداشتن این قدم برای نیل به مقصود خود ندارند.

ص: ۳۳

ص: ۳۴

فصل ۳: امکان حصول معرفت نا با نور علم و عقل

معرفت ماهیّات به نور علم و عقل

اشاره

در بحث اثبات صانع (۱) به مناسبت توضیح مصنوعیّت ماهیّات اشاره ای به این حقیقت داشتیم که ذات «ماهیت» ظلمانی است؛ یعنی به خودش نه موجود است و نه معلوم و نه معقول و نه... بنابراین، معلوم و معقول شدنِ ماهیت به واسطه ی نور علم و عقل تحقّق می پذیرد. اکنون بحث در مورد «معروف» شدن ماهیّت است. معرفت – همان طور که در فصل اول از همین مکتوب گذشت – اخصّ از علم است؛ یعنی حالتِ خاصّی از علم، معرفت نامیده می شود که عبارت است از: علم به «عین» چیزی به طوری که شخص آن را از غیر خود متمایز سازد (معنای دوم معرفت).

بهترین مثال برای معرفتِ ما، احساسات ما هستند (معنای سوم معرفت). وقتی چیزی را حسّ می کنیم، نسبت به آن معرفت داریم؛ چون علم به آن به صورت جزئی و خاصّ حاصل شده است. وقتی چیزی را می بینیم یا می شنویم یا لمس می کنیم یا می چشیم و یا می بوییم، در همه ی این حالات، آن شیء دیدنی یا شنیدنی یا لمس کردنی

ص: ۳۵

۱- ۱-رجوع شود به کتاب توحید، دفتر اول، بخش اول، فصل اول.

یا چشیدنی و یا بوییدنی، معروف ما می گردد. این ها همگی مصادیق معرفتِ ماهیّات به نور علم هستند، پس در این موارد، معرفت به وساطت نور علم حاصل می شود که گاهی هم از آن به «معرفت علمی» تعبیر می کنیم.

به همین صورت می توانیم «معرفت عقلی» را هم توضیح دهیم. معرفت عقلی مربوط به ماهیتی می شود که به نور عقل برای انسان کشف می گردد. البته می دانیم که نور عقل حقیقتی جز نور علم ندارد و تنها متعلَّق آن اخصّ از متعلَّق نور علم می باشد. مثالی که در توضیح معنای پنجم معرفت (ادراک بسائط و جزئیّات) داشتیم، نمونه ی خوبی برای معروف شدن به نور عقل است. وقتی کسی مصداقی از «ظلم» را می چشد و در موردی مظلوم واقع می شود، در واقع به واسطه ی نور عقل، نسبت به آن ظلم، معرفت پیدا کرده است. واسطه را نور عقل می دانیم به خاطر این که به برکت آن، قبحِ آن ظلم را کشف می کند و این نوع کشف را «معرفت» می نامیم؛ چون معلوم در این حالت جزئی و خاصّ و بسیط (نه کلّی و مرکّب) است. معمولاً ـ در همین حالت است که تعبیر «یافتن» و «چشیدن» را به کار می بریم، مثلاً می گوییم: ظلم را چشیده ام و یا آن را می یابم؛ اما وقتی ادراکِ کلّی نسبت به قبح ظلم پیدا می کنیم، نمی گوییم: «ظلم را چشیدم و یافتم». البته همه ی اقسام دانایی را می توان از جهتی مصداق «یافتن» و «وجدان کردن» دانست؛ از این جهت که در عالم شدن، مواجهه با خودِ معلوم صورت می پذیرد نه این که صرفاً صورت ذهنی از آ« حاصل شود. به این اعتبار، همه ی معلومات و معقولاتِ ما وجدانی و یافتنی هستند؛ اما به اعتبار دیگری که در این جا محل بحث می باشد، بعضی معلومات و معقولاتِ ما جزئی و بسیط بوده و از درجه ی وضوح و مکشوفیتِ خاصی برخوردارند که سایر مکشوفاتِ ما چنین نیستند.

ما در خصوصِ این موارد، تعبیر «یافتن» را با عنایت دیگری (غیر از کشف مستقیم و بدون وساطت صورت ذهنی) به کار می بریم. این عنایت همان شدت وضوح و روشنیِ معلوم یا معقول به خاطر جزئی و خاصّ بودنش است؛ چنان که در مثال یافتن و چشیدنِ مصداق خاصّی از ظلم بیان گردید.

ص: ۳۶

به هر حـال، نتیجه ی بحث فعلی مـا این است که معرفت به واسـطه ی نور علم یـا عقل صـرفاً به ماهیّات تعلّق می گیرد و آن چه بیان شد، مثال هایی برای معرفت علمی و عقلی به این ماهیّات است. ویژگی ذاتیِ ماهیّت، ظلمانی بودن آن است که به همین جهت برای معروف شدنش نیاز به نور علم یا عقل دارد.

معرفت نسبت به نور علم (و عقل) بدون معلومیّت (و معقولیّت) آن

نکتـه ای که در این جـا مـورد تأکیـد است این که معرفت مـا منحصـر به معرفت علمی و عقلی نیست. مـا معرفت هـایی داریم که به وساطت نور علم یا عقل نیستند. ماهیّاتی که ذاتشان نور نیست، معروف شدنشان به این است که به نور علم یا عقل، مکشوف و منوّر گردنـد. امـا خود نور معروفیتش به این نیست که به نور دیگری معلوم و مکشوف گردد. منا نور را می شناسـیم؛ اما می دانیم که این شنـاخت به واسـطه ی نور دیگری نیست. نحوه ی معرفتِ مـا به نور علم و عقـل بـا نوع شـناختی که نسبت به معلومـات و معقولاـت داریم، متفـاوت است. معلومـات و معقولات، ماهیّاتی هسـتند که به نوری خارج از ذواتِ خود، مکشوف می گردنـد؛ ولی خود نور، ماهیت و ظلمانیّ الذّات نیست تا معروف شدنش نیاز به نوری خارج از ذاتش داشته باشد.

به بیـان روشن تر، مـا وقـتی علم و عقـل را «نـور» می دانیم و نور را هم «الظّـاهرُ بِـذاته المُظهِرُ لِغَیره» تعریف می کنیم، این بیـان یک تعریـف صـرفاً فکری و ذهنی نیسـت؛ بلکـه کاملاًـ خـارج گشـتن، احتیـاج بـه نـور دیگری نـدارد و «المُظهر لغیره» یعنی معلومـات و معقولات به نور علم و عقل برای ما آشکار و روشن می شوند.

خصوصیّت دوم (آشکار ساختن غیر خود) را در ذیل عنوان قبلی توضیح دادیم که معرفتِ ماهیّات نور علم و عقل حاصل می گردد؛ اما ویژگی اول (آشـکار بودن ذاتش) را می توانیم این گونه وجدان کنیم که اگر در حال ادراک معقولی (مانند قبح ظلم)، نوری را که به آن، زشـتی ظلم را می فهمیم، حاصـل بیـابیم و بـدان تنبّه پیـدا کنیم، در این صورت به معرفتِ «نور عقـل» دست یـافته ایم. هم چنین اگر در حال ادراک یک معلوم، نوری

ص: ۳۷

را که به سبب آن علم داریم، حاضر بیابیم، به معرفت «نور علم» نایل شده ایم.

نکته ی مورد بحث در این جا این است که نور علم، معلوم و نور عقل، معقول نمی شوند؛ ولی در عین حال معروف می گردند. این انوار چون ذاتشان عین نور است معنا ندارد که منوّر به نور شوند؛ بلکه به ذات خودشان آشکار و روشن هستند. به عبارت ساده تر، آشکار بودنشان را از غیر خود وام نگرفته اند و روشنی از آنِ خودشان است. نتیجه این که می توان چیزی را معروف دانست بدون آن که معلوم و معقول شود و مثال روشنش در مخلوقات، خود نور علم و عقل می باشد.

عدم مکشوفیّت ذات نور در عین معروفیّت آن

معرفت نسبت به نور علم و عقل یک تفاوت اساسی با سایر معرفت های ما دارد و آن این که با معرفتِ آن ها چیزی از ذاتشان برای ما روشن و مکشوف نمی گردد. امام صادق (ع) در وصف «عقل» به مفضّل فرمودند:

ظاهرٌ بشواهِدَ و مستورٌ بِذاتِهِ. (۱)

به نشانه ها آشکار و به ذاتش پوشیده است.

شواهد یا نشانه های عقل همان معقولات هستند که نور عقل «به» آن ها آشکار می شود. اما باید توجه کرد که آشکار شدن عقل «عقل» به معقولات به این معنا نیست که معقولات «مظهِر» عقل باشند. چنین نیست، عقل چون عین نور است، ذاتاً آشکار است و معنا ندارد که یک ذاتِ ظلمانی و فاقد نور، آشکار کننده ی آن باشد. اگر بخواهیم تعبیر صحیحی در این جا به کار ببریم، باید بگوییم: معقولات «مَظهر» عقل هستند. مَظهر یعنی محلّ ظهور و مقصود از مَظهریّت معقولات برای عقل این است که نور عقل در ظرفِ تحقّقِ معقولات آشکار است؛ یعنی همان طور که در توضیح معرفتِ عقل گفتیم، در حینِ ادراک معقولات اگر به خود معقول توجه نکنیم و به نوری که روشنگر آن شده، توجه نماییم، نور عقل را شناخته ایم. پس این معقولات نیستند که

ص: ۳۸

۱- ۱- بحارالأنوار ۳/۱۴۹.

عقل را برای ما روشن می کنند؛ بلکه خودِ معقولات به نور عقل روشن شده اند؛ اما معقولات مَظهر عقل هستند؛ یعنی عقل در منظرِ نظر به معقول دیـده می شود نه این که چیزی غیر عقـل، آن را برای انسـان روشن نمایـد. پس وقتی گفته می شود که عقل «به نشانه ها» آشکار می گردد، مراد همین حقیقتی است که توضیح دادیم.

امـا پنهـان بودن به ذاتش یعنی چه؟ یعنی در عین آن که نور عقل را در حالِ ادراک معقولات و به مَظهریّتِ آن ها می شـناسد و آن را حاضـر می یابـد؛ امـا با این شـناخت، چیزی از ذاتِ نور عقل برای عارف به آن روشن و مکشوف نمی گردد. این جا با پدیـده ی عجیب و بی سابقه ای مواجه می شویم. چیزی در کمال وضوح و روشنی باشد؛ اما از ذاتِ آن هیچ سر در نیاوریم. در حالی که قبح ظلم را درک می کنیم، به هیچ وجه نمی توانیم وجود نور عقل را منکر شویم؛ بلکه آن را از هر روشـنی روشن تر و از هر مشهودی، مشـهودتر می یـابیم. امـا در عین حـال دربـاره ی ذاتِ این نور هیـچ توضـیح و بیـانی جز این که «نور» است، نمی توانیم بگوییم و از حقیقت آن هیچ سر در نمی آوریم.

نکته ی بسیار ظریف این است که یک حقیقت نوری (ماننـد نور عقل) ذاتش برای ما کشف نمی شود؛ بلکه از طریق نظر به شواهد و نشانه هایش و به مَظهریّتِ آن ها شناخته می گردد. بنابراین، اگر کسی بخواهد آن گونه که ماهیّات و حقایق ظلمانیّ الذّات را می شناسد، نور عقل را بشناسد، به گم راهی می افتد؛ چون ذاتِ نور منوّر نمی شود.

نتیجه این که نور عقل (هم چنین نور علم) در عین معروف شدن، ذاتش مستور و پوشیده می ماند و معرفت نسبت به آن، ذاتش را مکشوف و روشن نمی کند.

معرفت وَلَهی (در عین احتجاب) نسبت به انوار

با توجه به مستوریّت ذاتیِ نور عقل (و نور علم)، روشن است که ما اگر توضیحی درباره ی آن می دهیم، این توضیح به هیچ وجه ذاتِ آن را برای مـا مکشوف نمی کنـد. حدّ اکثرِ آن چه دربـاره ی نور بودن عقل و علم می گوییم، همین است که «ظاهرٌ بـذاتِه و مُظهِرٌ لِغیره» است. «ظاهرٌ بذاتِه» هم معنایی ندارد جز این که «احتیاج به مُظهر ندارد». در

ص: ۳۹

واقع از ظهور ذاتی نور علم و نور عقل صرفاً یک معنای سلبی را می فهمیم. این که عقل مُظهری ندارد، چیزی از ذات آن را روشن نمی سازد و فقط می فهمیم که کدام ویژگی را ندارد. به تعبیر دقیق تر، توضیحی که درباره ی ذات نور می دهیم، صرفاً یک بیان تنزیهی است که آن را از برخی نقایص و محدودیّت ها تنزیه می نماید. خلاصه این که با هیچ بیانی نمی توانیم از چیستی نور عقل پرده برداری کنیم؛ چون به واقع از حقیقتِ آن هیچ سر در نمی آوریم.

پس ما با حقیقتی روبه رو هستیم که نه می توانم بگوییم: «نیست» و نه می توانیم بگوییم: «چیست». لذا از همین جهت به نوعی تحیّر و وَلَه می افتیم. حیرت از این که چگونه چیزی در کمال وضوح و روشنی هست که از ذاتش هیچ نمی فهمیم و این که چگونه مستوریّت ذاتی با عیان و آشکار بودن جمع شده است؟

به جهت همین تحیّر، معرفت خود نسبت به نور عقل را معرفت وَلَهی می نامیم؛ یعنی معرفتی که در عین معرفت بودن، ما را از حالت وَلَه و حیرت در مورد معروف خارج نمی گرداند. چیزی را می شناسیم که از ذاتِ آن سر در نمی آوریم. این جا می توانیم تعبیر دیگری را به کار بریم که ویژگی انحصاری این نوع معرفت را (در حوزه ی مخلوقات)بهتر روشن نماید و آن اصطلاح «معرفت در عین احتجاب» است. منظور از «احتجاب» این است که ذاتش مکشوف و معلوم نمی شود؛ اما در عین حال معروف می گردد. معروفیّت و احتجاب دو خصوصیتی هستند که جمع شدنشان با هم در یک مورد با نگاه اولیه و غیر دقیق، متناقض می نماید؛ اما به وضوح می بیمیم که چنین چیزی شدنی است. البته فراموش نکنیم که نور علم و عقل به هر حال مصنوعی از مصنوعات هستند و چنان که در دفتر اول کتاب توحید بیان شد، خالی از ویژگی مصنوعیّت نمی باشند.(۱) بنابراین با وجود مصنوع بودن، هنگامی که معروف می شوند، از احتجاب خارج نمی گردند. بنابراین، ما در مخلوقات نمونه ی معرفت در عین احتجاب را سراغ

ص: ۴۰

۱ – ۱–حدّاقل سه ویژگی مصنوعیّت در این انوار هست که عبارت اند از: حدوث، عدم اختیار، نیاز به ربّ، توضیح وجدانی این ویژگی ها در کتاب توحید، دفتر اول، ص۴۳تا ۴۸ آمده است.

داریم و این حجّتی است بر انسان عاقل که تصوّر نکند در هر معرفتی باید ذات معروف برایش روشن و معلوم گردد. می توان معروفی داشت که ذاتش حقیقتاً معلوم و معقول نباشد؛ اما خودش به واقع شناخته شده باشد. «معرفت در عین احتجاب» یک فرض معقول و باورکردنی است و قبول آن به پذیرفتن تناقض نمی انجامد.

علم، معلوم و عقل، معقول نمی شوند

آنچه را بیان شد، می توانیم به این تعبیر هم بگوییم که: نور علم، معلوم نمی شود و نور عقل هم معقول نیست. مقصود ما از «معلوم» و «معقول» ذاتی است که به خود، نور ندارد و منوّر به نوری خارج از خود می شود. این ویژگی اختصاص به ماهیّات ظلمانیّ الذّات دارد؛ اما نور علم و نور عقل به خودی خود ظاهر و آشکارند. بنابراین، منوّر شدن به نور برای آن ها بی معناست. منوّر شدن یک چیز با این که آن چیز به ذات خود ظاهر باشد، منافات دارد. نور عقل و نور علم به خودشان و به ظهور ذاتی شان شناخته می شوند نه این که به چیز دیگری غیر خود معروف گردند.

ظرافت بحث در این است که معروفیّت علم به معلومیّت آن و معروفیّت عقل به معقول شدن آن نیست. بنابراین در مخلوقات، معروفی داریم که نه معلوم است و نه معقول و لازمه ی معروفیّت، معلوم یا معقول شدن نیست.

تصوّرناپذیری نور علم و عقل با وجود معرفت به آن ها (لافکری)

وقتی فهمیدیم که عقل، معقول و علم، معلوم نمی شوند، می گوییم: پس «به طریق اولی» با تصوّرات و مفاهیم هم نمی توانیم نور علم و نور عقل را توضیح دهیم. این که «به طریق اولی» می گوییم، به این دلیل است که چه بسا چیزهایی معلوم و معقول باشند، اما با مفاهیم، قابل تصوّر نباشند. یعنی ما حتّی برخی از معلومات و معقولات خود را هم نمی توانیم تصوّر کنیم، چه رسد به چیزی که معلوم و معقول واقع نشود. در آن صورت آن چیز به طریق اولی قابل تصوّر نخواهد بود.

به عنوان مثال حقیقت «اختیار» در انسان یک امر واضح و شناخته شده است.

ص: ۴۱

انسان با واقعیّتش آشناست؛ اما آیا می تواند آن را با مفاهیم و تصوّرات ذهنی توضیح دهد؟

واقعیت این است که حقیقت «اختیار» را با استفاده از هیچ مفهومی نمی توان توضیح داد و آن چه در مقام توصیف آن گفته می شود، از قبیل این بیت مثنوی که:

این که گویی این کنم یا آن کنم

خود دلیل اختیار است ای صنم

تنها برای کسی که واقعیت «اختیار» را وجدان کرده، مفهوم می شود و اگر کسی چنان وجدانی نداشت، هرگز از طریق این مفاهیم به شناخت حقیقت «معلوم» ماست؛ اما قابل توضیح با مفاهیم و تصوبّرات ذهنی نیست. حال اگر چیزی معلوم هم نباشد، به طریق اولی چنین خواهد بود و نور علم و نور عقل این گونه هستند.

بنابراین، راه شناخت این انوار، فکر کردن و ساختن تصوّرات ذهنی در مورد آن ها نیست. بزرگ ترین خطا در معرفت نور علم و عقل این است که تصوّری از «نور» و تعریف آن در ذهن بیاوریم و سپس بخواهیم با افکار و تصوّرات خود به شناختِ حقیقت آن نایل شویم (شبیه آن چه در فلسفه ی صدرایی وجود دارد که عقل را با یک تعریف ذهنی و فکری می شناسانند). همین که بخواهیم از «نور» تصوّری در ذهن بیاوریم، از شناختِ آن فاصله گرفته ایم. این ویژگی در مورد همه ی امور وجدانی صادق است. مثلاً حرّیت و اختیار را هم اگر کسی بخواهد به صورت فکری و تصوّری بشناسد، از معرفتِ صحیح آن فاصله گرفته است. شرط لازم برای معرفتِ امور وجدانی این است که با افکار و تصورات سراغِ آن ها نرویم.

ضرورت این امر در مورد وجدانیاتی که معلوم و معقول نمی شوند، بیش تر و نمایان تر است. بنابراین، فکر کردن و تصور نمودن، حجاب معرفتِ نور علم و نور عقل است. باید این را اختیاراً کنار بگذاریم و سپس به سراغ معرفت این انوار برویم. چنین رویکردی را «لافکری» می نامیم.

با این ترتیب روشن است که «لافکری» به معنای بی ارزش دانستن فکر و معتبر

ص: ۴۲

ندانستنِ آن به طور مطلق نیست. بحث در این است که اگر چیزی از سنخ تصوّر و فکر نیست، نخواهیم بـا تفکّر و ساختن تصوّرات به معرفتِ آن نایل شویم. عاقل تصدیق می کند که اگر بخواهیم به صورت فکری امور غیر فکری را بشناسیم، قطعاً به خطا می رویم و با دستِ خود، خود را از شناختِ صحیح آن ها محروم می نماییم. بنابراین «لافکری» به معنای تخطئه ی تفکّرات صحیح و به جا نیست؛ بلکه به معنای نفی و کنار گذاشتن تفکّرات نادرست و بی جا در مورد اموری است که اصولاً ـ با افکار و تصوّرات قابل شناخت نیستند. رسیدن به این مرتبه، نشانگر کمالِ عقلی است که می خواهد راه صحیح را در نیل به معرفت هر چیز بپیماید.

توصیف ناپذیری نور علم و عقل

نکته ی دیگری که از این بحث نتیجه می شود، «توصیف ناپذیری نور علم و عقل» است. وقتی دانستیم که نور علم و نور علم و نور عقل معلوم و معقول نمی شوند و از طریق افکار و تصوّرات هم نمی توان به معرفت آن ها رسید، تصدیق می کنیم که این انوار قابل توصیف نیستند. توصیف فرع بر تصوّر است و اگر چیزی قابل تصوّر نباشد، قابل توصیف هم نیست. پس ما چیزهایی را می شناسیم که بر ایمان قابل توصیف نیستند و لازمه ی معرفت به چیزی، توصیف پذیری آن نیست.

جالب این جاست که از دو ویژگی نور یعنی «ظاهرٌ بذاته» و «مُظهرٌ لغیره» هیچ کدام قابل توصیف برای ما نیستند. چنان که بیان شد، آن چه از «ظاهرٌ بذاته» می فهمیم و وصف می کنیم، همین است که «چیزی مُظهِر آن نیست» که این یک بیانِ صرفاً سلبی و تنزیهی است و از چگونگی ظهور ذاتیِ نور گزارشی نمی دهد. ویژگی دوم نیز چنین است؛ یعنی ما به نور علم و عقل هیچ توصیفی درباره ی چگونگی روشنگری این انوار و مُظهِر غیر بودنشان نمی توانیم بدهیم؛ چون هیچ گونه کشفی از این مُظهِریّت نداریم. نور عقل چگونه قبح ظلم را برای منِ عاقل، روشن می کند؟ هیچ پاسخی برای این سؤال نداریم و لذا ناتوانی خود را در این مورد اذعان می کنیم.

از عجایب ویژگی های عقل این است که اگر چیزی را روشن نماید، آن قدر مطلب

ص: ۴۳

واضح می شود که هیچ جای انکار و شک باقی نمی گذارد و در جایی هر که چیزی را کشف نمی کند، حُسن و لزوم اقرار به عجز خود را برای عاقل به وضوح روشن می نماید. در این جا هم عاقل به کاشفیّت عقل خویش درمی یابد که هر گونه توصیفی درباره ی ذاتِ عقل و روشنگری آن نا به جا و قبیح است. لذا به عجز خود از این توصیف اعتراف و اذعان می کند. نتیجه این که معرفت یک چیز با قابل توصیف نبودن آن قابل جمع است؛ می توان چیزی را شناخت و در عین حال از توصیف آن کاملاً ناتوان بود.

دخالت نداشتن چگونگی حصول معرفت در معنای آن

آخرین نکته ای که در این فصل تذکر می دهیم این است که اگر در فصل اول با توجه به معانی لغوی معرفت، آن را نوعی علم و آگاهی دانستیم و تصریح کردیم که معرفت اخصّ از علم می باشد، مقصودمان از علم، صرفاً نفی جهل و نادانی بوده است؛ نه این که حتماً نور علم واسطه ی معلوم شدن آن باشد. در واقع در تحقّق معرفت، این که به چه چیزی حاصل شود – به نور علم یا عقل و یا این که وساطت این انوار در کار نباشد – اهمیّتی ندارد. مهم این است که تعریف «معرفت» در مورد آن صدق نماید، یعنی آگاهی به «عین» یک شیء به طوری که آن را از چیزهای دیگر متمایز سازد. این تعریف همان قدر که بر معلومات و معقولات به نور علم و عقل صدق می کند، بر خودِ نور علم و نور عقل هم صادق است؛ هر چند که در اوّلی وساطت نور هست و در دومی خیر. احکام این دو گونه معرفت متفاوت است؛ معرفتِ نور، وَلَهی و در عین احتجاب است و ذات معروف، مکشوف نمی شود؛ ولی معرفتِ ماهیّات چنین نیست؛ اما همه ی این ها اقسام و مصادیق معرفت اند. به هر حال، در تحقّق معنای معرفت و صدق تعریف آن، ویژگی های خاصّ هر نوع معرفت و چگونگی حصول آن دخالتی ندارد.

ص: ۴۴

فصل ۴: وجدان معرفت «الله»

وجدان قیّوم و مقلّب انسان

اشاره

در این فصل می خواهیم ببینیم آیا شبیه معرفتی که به نور علم و عقل داریم (که معروف، معلوم و معقول نمی شود) نسبت به صانع متعال داریم یا خیر. در بحث اثبات صانع دیدیم که به نور عقل نشانه های مصنوعیّت خود و سایر مصنوعات را کشف می کنیم و در قدم بعد به این که عقلاً نمی تواندصانعی در کار نباشد، متنبّه می شویم؛ اما اکنون سخن در این است که علاوه بر تنبّهات عقلی، ممکن است برای انسان معرفتی نسبت به صانع خود و سایر مصنوعات حاصل شود که به نور علم یا عقل نباشد. این معرفت، وجدان شخصِ قیّوم و مقلّب (زیر و رو کننده) انسان است که با وجدان تقلّبات خود و دیگران متفاوت می باشد.

شاید یادآوری داستان ابن ابی العوجاء و تذکّرات امام صادق (ع) به او مثال بسیار مناسبی برای یافتن قیّوم و مقلّبِ انسان باشد. در بحث اثبات صانع (۱) گزارش این ملاقات را بیان کردیم که وقتی ابن ابی العوجاء به عنوان اعتراض به امام (ع) عرض کرد که: اگر ص: ۴۵

۱- ۱-کتاب توحید، دفتر اول/۱۳۱-۱۴۵.

خدایی هست، پس چرا خود را از خلق خویش پنهان کرده است؟ حضرت در پاسخ به او فرمودند: «خداوند خودش را از خلق پنهان نساخته است.» آن گاه برای اثبات فرمایش خویش، ۲۲ نشانه ی مصنوعیت انسان را به ابن ابی العوجاء تذکّر دادند که او همه ی آن ها را قبول داشت. سخنی که پس از شنیدن تذکّرات امام (ع) به زبان آورد، این بود:

و ما زالَ یُعَدِّدُ عَلَیَّ قُدرَتَهُ الَّتی هی فی نَفسی الَّتی لا أدفَعُها حَتّی ظَنَنتُ أنَّه سَیَظهَرُ فیما بَینی و بَینَه. (۱)

و هم چنان قدرتِ او را که در وجودم بود و نمی توانستم انکارش کنم برایم می شمرد تا آن جا که یقین نمودم او به همین زودی بین من امام (ع) ظاهر خواهد شد.

با این که ابن ابی العوجاء پس از این اقرار و اعتراف، باز هم ایمان نیاورد، اما آن چه به زبانش جاری شد، توصیف وجدانِ قیّوم و مقلِّب حقیقی عالَم بود. حالتی که برای این فرد معاند و زندیق پیدا شد، بیش از یک تنبّه عقلی به وجود «صانعی» برای خودش بود.

تفاوت اوّل بین اثبات صانع و معرفت او

اثبات عقلی صانع به این است که انسان تقلّبات خود را ببیند و این که در هیچ یک از آن ها کاره ای نیست و سپس با یک تنبّه عقلی پی بَرد به این که نمی شود پای صانعی غیر شبیه به مصنوعات در کار نباشد؛ اما این جا برای ابن ابی العوجاء حالتِ دیگری پیدا شد. او خودِ مقلِّب (وزیر و رو کننده) را وجدان نمود. معلوم او در آن حالی، کلّی و غیر عینی (صانُع ما) نبود؛ بلکه خود (عین) صانع را به صورت جزئی و شخصی وجدان نمود. اعترافش دلالت می کند بر این که می دید «او» به همین زودی ظاهر خواهد شد. وقتی صحبت از «او» به میان می آید، حالت عینی و جزئی پیدا می کند؛ در حالی که اثبات صانع چنین اقتضایی ندارد. «او» خودِ صانع است؛ صانع واقعی و عینی نه یک امر کلی که فقط عقل ضرورت وجودش را تصدیق می نماید.

ص: ۴۶

۱- ۱-اصول کافی، کتاب التوحید، باب حدوث العالم و اثبات المحدث، ح۲.

این حـال، حـال معرفت است و همان طور که در معنای لغوی معرفت گفتیم، معرفت به یک شـخص عینی و خاصّ تعلّق می گیرد و یـک تعبیر منـاسب برای اشاره به معروف، همین کلمه ی «او» می باشـد که جزئی و شخصـی است برخلاف «صانُع ما» که یک تعبیر کلّی و غیر عینی می باشـد. کلمه ی «خدا» و «الله» هم بر همین شـخص جزئی دلالت می کنند که فعلاً آن ها را به کار می بریم و در فصول آینده درباره ی معنای لغوی «الله» سخن خواهیم گفت تا این جا یک تفاوت میان حال معرفت الله با اثبات صانع را که ناظر به معنای لغوی «معرفت» بود، بیان کردیم.

تفاوت دوم بین اثبات صانع و معرفت او

تفـاوت دومی که میـان اثبـات صـانع بـا معرفت الله وجود دارد به این است که در حـال معرفت، فرد احسـاس حضورِ مقلّب و قیّوم را دارد؛ اما در اثبات صانع به همین مقـدار تنبّه حاصل می شود که: «صانعی باید باشد». کسـی که مقلّب خود را می شـناسد، با همه ی وجودش احساس می کند (۱) که «او» زیر و رویش می کنـد، می چرخاندش، بیمارش می کند و شـفایش می بخشد، خوش حالش می نمایـد و ناراحتش می کنـد، نیرومنـدش می گرداند و ناتوانش می سازد، می ترساندش و امیدوارش می کند و... در همه ی این حالات، «او» را حاضـر می یابـد. زیر و رو کننـده را می بینـد، شـفا دهنـده و بیمارکننـده را وجـدان می نماید، خوش حال و ناراحت کننده را حس می کند و...

اما در اثبات صانع خوش حالی و ناراحتی اش را می یابد، بیماری و سـلامتش را می بیند، ترس و امیدش را حس می کند و سپس با یـک تنبه عقلی می یابـد که «بایـد» زیرو رو کننـده و مقلّبی باشـد که این حالات غیر اختیـاری به دستِ او انجـام گردد. این کجـا و احساس حضورِ شخصِ قیّوم و مقلب کجا؟ آن جا پی بردنِ به یک صانعِ غایب است و این جا وجدان صانعِ حاضر.

ص: ۴۷

۱- ۱-واژه های «احساس کردن» و «حس کردن» که در مورد خـدای متعال در این بحث به کار می رود، صـرفاً برای رساندن معنای درک و فهم و معرفت است نه شناخت حسّی که در مورد خدا محال است. این معنا برای حس و احساس در فارسی متداول است.

امام صادق (ع) نیز در تـذکرات خویش، ابن ابی العوجاء را – که فکر می کرد خدا غایب است – به حال معرفت آوردند و او چنان قیّومِ خود را حاضـر دیـد که گفت: یقین کردم که به همین زودی آشـکار خواهد شد (سیظهر). این تعبیر نشانگر احساس حضوری بود که ابن ابی العوجاء نسبت به شـخص خدا در آن زمان داشت.خلاصه این که در معرفت، انسان حال «شهود» صانع را دارد و می گوید: «او هست»؛ اما در اثبات صانع می گوید: «باید صانعی باشد»؛ این هم تفاوتی دیگر بین این دو حال.

تفاوت سوم بین اثبات صانع و معرفت او

امـا تفـاوت سوم این است که در تحقّق معرفت، نور عقـل دخالتی نـدارد؛ در حالی که اثبات صانع کار عقل است. انسان عاقل وقتی تقلّبات خود و دیگران را می بینـد، عقلاً پی می برد به این که مقلّبی باشـد که علت این زیر و رو شـدن هاست. فکر و انـدیشه هم به شکوفاتر شـدن عقل انسان کمک می کنـد و اگر درست بیندیشـد، به مصـنوعیّت خود و نیازش به یک صانع غیر مصـنوع، متنبّه می گردد. همه ی این مراحـل به راهنمـایی عقـل و در حضور آن طی می شود. در معرفت چنین نیست. این که انسان خود را در دستِ چرخاننـده و گرداننـده اشت ببینـد، کار عقل نیست و این که چگونه به این نقطه می رسـد، این هم به عقلش مربوط نمی شود. امور عقلانی روشن و واضح اند، پله های اسـتدلال عقلی (مانند استدلال از مصنوعیّت به ضرورت وجود صانع) برای عاقل قابل پیش بینی و نتیجه گیری است؛ اما این که انسان در یک لحظه می یابـد که «او» دارد اداره اش می کند، عالِمش می نماید، بیمارش می کند یا شفایش می دهـد و... این ها هیـچ یک از قبل قابل پیش بینی برای عاقل نیست که بتوانـد اسـتدلال نماید که مثلاً به فلان دلیل عقلی «بایـد» به این نقطه ی خاصّ برسد. این حالتِ وجدانی که از آن به معرفت خدا یا الله تعبیر می کنیم، ضـرورتاً مسـبوق به یک مقدمه ی عقلی نمی باشد. اگر هم پیش از معرفت عقلاً تنبّهی نسـبت به مصنوعیّت اشیا داشته است، آن تنبّه ارتباط منطقی و عقلیِ ضروری با حالتِ معرفتش نـدارد؛ یعنی نمی توانسـته از آن مقدمات، عقلاً نتیجه بگیرد که «باید» قیّوم و چرخاننده ی خودش را وجدان کند. خلاصه ارتباطی که میان

ص: ۴۸

حلقه های زنجیره ی استدلال عقلی وجود دارد، در این جا میان زمینه و بستر ایجاد معرفت با خودِ معرفت وجود ندارد. به این جهت است که می گوییم: اثبات صانع کار عقل است؛ ولی معرفت کار عقلی نیست. البته نمی خواهیم بگوییم که در حال معرفت، فرد عاقل نیست یا عقلش را از دست می دهد؛ بلکه مراد این است که نور عقل در جریان پدید آمدن معرفت نقشی ندارد و انسان در این حال هرچند عاقل است، اما به برکتِ عقل و نعمت معرفت الله نمی رسد. این هم تفاوت سوم.

تفاوت چهارم بین اثبات صانع و معرفت او

تفاوت چهارم در این است که شرط لازم برای تحقّق اثبات صانع، تنبّه عقلی به مصنوعیّت اشیا است؛ ولی تحقّق معرفت مشروط به این شرط نیست. این تفاوت بی ارتباط با تفاوت قبلی نیست. چون اثبات صانع کار عقل است، شرط تحقّق آن تنبّه عقلی به مصنوعیّت اشیا است؛ ولی معرفت چون کار عقل نیست، چنان پیش شرطی را «لازم» ندارد. البته ممکن است معرفت صانع یا الله مسبوق به آن تنبّه به مصنوعیّت مصنوعات و در پیِ آن حاصل می شود و گاهی هم چنین نیست؛ ممکن است انسان بدون هیچ مقدمه ی عقلی حال معرفت برایش پیدا شود. به عنوان مثال وقتی در حال عبادت به خصوص مشغول خواندن دعاست، چه بسا با خواندن اسامی خداوند، همان حال معرفت برایش پیدا شود و خودش را لحظاتی در دستِ قیّوم و چرخاننده اش بیابد. در این جا توجّه به مصنوعیت خود و این که مصنوع، صانعی لازم دارد، مقدمه ی معرفتش نبوده است.

مثال دیگر مربوط به فرد بیماری است که با درد و ناراحتی دست و پنجه نرم می کند. شخص بیمار بیچارگی خود را بهتر و بیشتر از افراد سالم می یابد. گاهی وضعش شدت می گیرد، تبش بالا می رود، دردهایش طاقت فرسا می شود و ناله اش به هوا می رود. گاهی هم قدری آرام می گیرد و دردش تسکین می یابد و حالش سُبُک می گردد. در این زیر و رو شدن ها چه بسا لحظاتی خود را در چنگ قدرتمندی حس کند که دارد

ص: ۴۹

او را بالا و پایین می نمایـد و زیر و رویش می کنـد. این حالت هر چند که مسبوق به وجدانِ تقلّباتش بوده، اما به این صورت نبوده که ابتدا عقلاً از طریق تنبّه به مصنوعیت خود، صانعی را اثبات نماید و سپس به معرفتِ قیّوم خویش رسیده باشد. یعنی معرفتِ او در حال بیماری مسبوق به تنبّه عقلی به مصنوعیّتش نبوده است.

تفاوت پنجم بین اثبات صانع و معرفت او

تفـاوت پنجم میـان اثبات صانع با معرفت الله را می توانیم این گونه بیان کنیم که در مرحله ی تنبّه عقلانی به وجود «صانعٌ ما»، انسانِ عاقل هیچ گونه کشـفی از شـخص صانع ندارد؛ یعنی اگر از او سؤال شود که: «مَنِ الصّانع؟» صانع کیست؟ می گوید: نمی دانم. این جـا واقعـاً جهـل دارد. فقط می دانـد که با نظر عاقلانه به مصـنوعات، نمی توانـد آن ها را متّکی به غیر خودشان ندانـد. اما آن «غیر» کیست و چیست، واقعاً شـناختی از او ندارد. اما همین فردا اگر معرفت نصـیبش گردد، جهلش برطرف شده و نسبت به شخص صانع و خـالق مخلوقـات، عـالِم می شود. بنـابراین، یـک تفـاوت معرفت با اثبات صانع در علم و جهل است؛ در حال معرفت به چیزی علم دارد که در مرحله ی اثبات صانع ندارد. در واقع خلأ و کمبودی که در اثبات صانع بوده، با تحقّق معرفت پُر می شود.

تفاوت ششم بین اثبات صانع و معرفت او

تفاوت ششم یکی از نتایج تفاوت پنجم می باشد. وقتی جهل نسبت به شخص صانع جای خود را به علم و آگاهی می دهد، یکی از آثارش این است که سـکون و طمأنینه جای نوعی حیرت و سـرگردانیِ ناشـی از جهل گرفتار می شود. هر چه به مصنوعات باشند و چیزی جز آن هـا در کـار نباشـد، نمی تواننـد موجود باشـند؛ ولی مـاورای این ها چه خبر است؟ با عقل راه به جایی نمی برد. غیر از مصنوعات چیزی ندیده و آن چه را که تصوّر می کند

ص: ۵۰

هم می بیند چیزی را قبیل همین مصنوعات است. لذا گیج می شود، به سر در گمی می افتد و نمی فهمد قصّه چیست. این مخلوقات چگونه موجود شده اند؟ این ها که نمی توانند به خود یا شبیه خود متّکی باشند، چه طور پیدا شده اند؟ کدام دستی در کار بوده که این ها چنین هستند؟ چون با عقل خویش پاسخی برای این سؤالات پیدا نمی کند، به سرگردانیِ ناشی از جهل گرفتار می شود.
اما همین شخص وقتی حال معرفت الله را پیدا می کند، احساس می کند چیزی غیر از مُدِل مصنوعات گیرش آمده است. لذا دستش پُر می شود و از حیرتِ ناشی از جهل بیرون می آید. به تعبیر دیگر، شاید بتوان گفت که بلاتکلیفی و سردرگمی جای خود را به آرامش، اطمینان خاطر و سکونت می دهد، این سکون و طمأنینه ناشی از علم و آگاهی به شخص صانع است که تا پیش از این نداشت و چه بسا دنبالش می گشت. حال که آن را به دست آورده، خیالش راحت و آسوده بال گردیده است. فراموش نکنیم که یکی از معانی معرفت (معنای چهارم در فصل اول کتاب) همین سکون و طمأنینه است که وجداناً قابل فهم و تصدیق می باشد.

تفاوت هفتم بین اثبات صانع و معرفت او

اما تفاوت هفتم که از جهتی مهم ترین تفاوت میان اثبات صانع با معرفت خداست، این است که در معرفت علاوه بر وجدانِ اصل وجود قیّوم ممکن است یکی از اوصاف او هم وجدانی شود؛ اما در اثبات صانع، وجدان این صفات حاصل نمی گردد.

معرفت «قُرب» او

یکی از مهم ترین اوصاف، نزدیکی و قُرب «او» است. گاهی انسان وقتی زیر و رو کننده ی خود را وجدان می کند، «او» را چنان نزدیک به خود احساس می کند که گویی هیچ فاصله ای با او ندارد. حس می کند که از هر نزدیکی به او نزدیک تر است. هیچ گونه غیبتی نسبت به او و در ارتباط با خودش احساس نمی کند. همین است که از آن به احساس حضور و قُرب با خدا تعبیر می نماید. البته این احساس از قبیل دیدن،

ص: ۵۱

شنیدن و... نیست. اصلاً از این سنخ ها نمی باشد؛ ولی حالتی است که تعبیر قرب و احساسِ حضور تا حدّ زیادی گویای آن هست. این احساس قُرب ممکن است به آن جا برسد که وقتی تصمیم می گیرد با او به درد دل گفتن بپردازد، ببیند که «او» چنان نزدیک است که هر چه بخواهد بگوید، خود او می داند. لذا احساس می کند که همین حالا، او را از سخن بی نیاز می کند. (۱) می یابد که «او» از قلبش آگاه است و چیزی از «او» مخفی نیست. بنابراین چه نیازی به گفتن هست؟! در واقع زبان حالش چنین است: حَسبی مِن سؤالی عِلمُکَ بِحالی (۲): علم توبه حال من مرا از درخواست کردن کفایت می کند.

اگر کسی در حال معرفت به چنین وجدانی برسد، می توانیم بگوییم که قُرب و نزدیکی خدای خود را یافته است. یعنی «او» را «قریب» یافته است و این یکی از اوصاف قیوم هستی است که قابل وجان می باشد. این حال در مرحله ی اثبات صانع اتّفاق نمی افتد و جنبه ی عقلی و استدلالی هم ندارد که بتوان از تنبّه به مصنوعیّت چیزی به آن نایل شد.

معرفت «عظمت» او

صفت دیگری که ممکن است در حال معرفت الله وجدان شود، صفت «عظمت و بزرگی» «او» است. گاهی انسان خود را در دستان قدرتمندی می بیند که بالا و پایینش می برد و چنان عظمتی در او حس می کند که در هیچ کس دیگر سراغ نداشته است. از این طرف خود را در یَدِ قدرت او و چنان حقیر و ضعیف می بیند که هیچ گونه توان مقاومت و رویارویی با «او» را در وجودش نمی یابد. احساس می کند که در برابر «او» از خود هیچ قدرت و اراده ای ندارد و جز آن چه «او» بخواهد، هیچ کاری نمی تواند

ص: ۵۲

---

۱ - ۱-چنین احساسی را فقط کسی دارد که در حال معرفت باشد. البته توجه داشت که خدای متعال ما را به دعا و درخواست از خود امر فرموده و همین امر الهی، عارف واقعی را به سخن گفتن با او ترغیب می کند، تفصیل این بحث را در جلد اول کتاب «مناجات منتظران» صفحه ی ۲۰۱ به بعد ببینید.

۲ - ۲-اقبال الاعمال ص۳۲۵.

انجام دهـد. این جاست که او را حقیقتاً «عظیم» می یابـد و این حالِ وجـدانی در تنبّه عقلانی به صانع متعال پیدا نمی شود و رتبه ای بسیار بالا‌تر از آن است. این گونه احساس حقارت و پستی در برابر عظمت و قـدرتِ بی حـدّ و حصر، کار عقل و استدلال عقلی نیست. ما می توانیم به نور عقل، کوچکی مصنوعات را در برابر بزرگی صانع متعال اثبات کنیم؛ اما صرف این تنبّه عقلی چنان حالِ وجـدانی را که بیـان شـد، در مـا ایجاد نمی کنـد. این حال صـرفاً با معرفتِ آن قیّوم عظیم در ما به وجود می آیـد. اگر کسـی چنین معرفتی یافت، می توان گفت که صفت عظمت و سلطنت خدای خود را وجدان کرده است.

معرفت «انس» او

صفت دیگر «انس» او است. ممکن است انسان در حالات خاصّی از عبادت ها و راز و نیازهایش حسّ کند که «او» چه اَنیس خوبی است! هم نشـینی با او چه قـدر لـذّت بخش است! چنان احساس اُنسـی با او می کند که هیچ گاه در کنار هیچ مخلوقی این حالت را تجربه نکرده است. به جایی می رسـد که آرزو می کنـد خلوتی که با محبوبش دارد، هیـچ گاه به پایان نرسد و هیچ غریبه ای آن را مخدوش نسازد، با همه ی وجودش حس می کند که اگر کسـی با او حرف بزند یا حواسّش به سوی مخلوقی متوجّه شود، از نعمتِ بی نظیر و ارزشـمندی محروم می گردد. لـذا نمی دانـد کـه ایـن لحظـاتِ شـیرین خلـوت و اُنس را چگـونه نگـه دارد و نگـذارد که بگذرنـد! در هر ثانیه از این مجلس اُنس دوست دارد به آسـمان ها پرواز کند و خود را به خاطر لطفی که نصـیبش شده است، بالاتر از همه ی آسمانیان ببیند!

همین حالتِ وجـدانی ممکن است در هنگام بیماری و به خصوص شـدّتِ آن پیش آید، مریضـی که از فرط ناراحتی و درد ناله می زند و با خدایش راز می گوید، ناگهان پرده از برابرش کنار می رود و چنان اُنس و رأفتی با قیّوم خود احساس می کند که در طول عمر خـود از چشـیدن آن محروم بـوده است. اصـلاً بیمـاری اش را فراموش می کنـد و دیگر دردی حس نمی کنـد. فقـط به این دل خوش است که با همان که بیمارش کرده، نجوا

ص: ۵۳

کند و شیرینی وصالش را در کام وجودش بچشد. از سویدای دل آرزو می کند که: ای کاش زودتر مریض می شدم و حالم بدتر از این می شد تا زودتر و بیشتر به این حالتِ فعلی می رسیدم! این ها کار عقل نیست. عقل هیچ گاه با تنبّه یافتن به مصنوعیت مصنوعات و اتّکای آن ها به صانع غیر مصنوع به این نقطه نمی رسد؛ اما البته خلافِ عقل هم نیست، دیوانگی هم نیست. پس عاقلی که شیرینی و لذّت اُنس با خدای عالمیان را بچشد، حاضر است همه ی نعمت های پایین تر را از دست بدهد و به زحمت و رنج هم بیفتد؛ اما این نعمت عظمی را به دست آورد و برای لحظاتی هم که شده، از آن بهره مند گردد. وقتی هم چشید، حاضر نیست آن را با چیز دیگری معاوضه کند.

چشیدن این اُنس مسبوق به استدلال عقلی نیست. ممکن است به نور عقل برای عاقل روشن شود که خدای مخلوقات «علی القاعده» بالاترین مونس آن هاست و «باید» چنین باشد! اما این کجا و چشیدن حالت اُنس «او» کجا؟ آن چه در حال معرفت حاصل می شود، حالت دوم است نه اول. این جا خدا را «انیس» می یابد.

معرفت «رأفت» او

«رأفت» او نیز به همین شکل قابل وجدان است. گاهی انسان در حدّ یک تنبّه عقلی، خداوند را «رؤوف» می داند. مثلاً به نعمت های خدادای فکر می کند و خود را مستحقّ و لایق هیچ یک از آن ها نمی شمرد. بالعکس به خاطر خطاها و لغزش هایش خویش را شایسته ی سلب آن نعمت ها می داند و با این همه خود را سراسر غرق الطاف و مهربانی های خدایش می بیند. این جا عقلاً تصدیق می کند که خدای او بسیار رؤوف و مهربان است؛ اما این یک رویکردِ صرفاً عقلی می باشد. چهره ی دیگر مطلب این است که انسان در حالتی قرار بگیرد که رأفت «او» را حس کند؛ یعنی تک تکِ مهربانی های «او» را لمس کند و همه ی دارایی های خود را مصادیقِ الطافِ «او» ببیند. این جاها دیگر استدلال و تنبّه عقلی در کار نیست. این احوال شهودی اند و کسی که این گونه معرفتی دارد، لزوماً یک سیر عقلی را طی نکرده که به این جا رسیده است. چه بسا اصلاً حسابِ نعمت های خدا را هم بر خودش نکرده باشد و بدون هیچ مقدمه ای در یک

ص: ۵۴

لحظه ی استثنایی به این «شهود» رسیده باشد. این هم شناخت «او» به صف رأفتش است. سایر صفات پروردگار متعال هم به همین سبک و سیاق قابل وجدان می باشد که البته هیچ یک از اثبات صانع عقلی حاصل نمی گردد.

معرفت مجموعه ای از اوصاف او

ممکن است کسی ترکیبی از برخی صفات را وجدان کند، مثلًا «عظمتِ» او را همراه با «رأفت و مهربانی اش» در عین بی نیازی اش از مخلوقات بیابد. نشانه ی معرفتِ این اوصاف آن است که انسان به شدت از خدای خود شرم و حیا می کند. حیا وقتی مطرح می شود که انسان در برابر یک «عظیم رؤوف» قرار گیرد که با وجود غنا و بی نیازی دائماً الطافِ خود را شامل حال انسان می نماید؛ اما در مقابل، از او ناشکری و کفران می بیند. در این شرایط چه بسا انسان، استدلال عقلی نماید بر این که «باید حیا کند»؛ اما این حقیقت حیا نیست. حقیقت حیا آن جاست که انسان با همه ی وجودش خود را در برابر آن «عظیم رؤوف» شرمسار و خجلت زده ببیند و روی سر بلند کردن و نگاه نمودن به او را نداشته باشد. این حال اصلًا قابل توصیف و بیان نیست و فقط چشیدنی است. اگر کسی آن را نچشیده، با حرف و سخن نمی توان این حال را به او انتقال داد و اگر هم چشید، فقط می تواند بعضی نشانه هایش را به دیگران بگوید و تعریف نماید و گرنه اصلِ آن حالت قابل بیان و انتقال نیست.

اگر شرم و حیا شدّت بگیرد، به آن جا می رسد که انسان دلش می خواهد زمین دهان باز کند و او را در خود فرو ببرد تا خجالتِ آن «عظیم رؤوف» را نکشد.

این ها همه مثال هایی برای معرفتِ برخی اوصاف خداوند است که تنها راهش وصال و چشیدن می باشد.

عدم معروفیّت ذات و صفات او به نور علم و عقل

نکته ی مهم در همه ی این ها آن است که در معرفت این اوصاف، نه چیزی از ذاتِ خدا برای انسان روشن و آشکار می گردد و نه از حقیقتِ صفاتِ او چیزی می فهمد.

ص: ۵۵

ذات پروردگار که در این جا «معروف» واقع شده نه «معلوم» به نور علم است و نه «معقول» به نور عقل؛ صفات او هم همین طور. آن چه معلومِ انسان می شود، حالاتِ مختلف خودش است که وجدان می نماید. مثلاً حقارت و کوچکی اش معلومش می گردد، به مصادیق «رأفت» او به نور علم آگاهی می یابد، حُسن حیا و لزوم شرم از خدا معقولش می شود و... اما آن چه به خداوند برمی گردد، به هیچ وجه معلوم و معقول نمی شود؛ در عین آن که «معروف» شده است. بنابراین، اصل عدم معروفیّت به نور علم و عقل هم چنان معتبر و محفوظ می ماند.

این هفت تفاوت را میان اثبات صانع با معرفت نسبت به او توضیح وجدانی دادیم تا حساب این دو از یک دیگر جدا شود و احکام آن ها با هم مخلوط نگردد.

نتیجه ی نهایی این فصل آن است که فراتر و بالاتر از حدّ اثبات صانع – که محصول برخی از تنبّهات عقلی می باشد – شخصِ صانع را هم وجدان می کنیم که با توجه به معانی لغوی معرفت، وجدانِ خود را «معرفتِ او» یا «معرفت الله» می نامیم. گاهی هم علاوه بر «خود او»، برخی اوصافش را هم به صورت جزئی و شخصی وجدان می کنیم که آن را «معرفت صفات او» می نامیم. در ادامه برخی از شواهد نقلی بر تحقّق «معرفت الله» را توضیح خواهیم داد.

ص: ۵۶

فصل ۵: شواهد نقلی بر تحقّق معرفت «الله»

فایده ی ذکر شواهد نقلی معرفت

اشاره

در این فصـل شواهـدی از قرآن و احـادیث بر تحقّق معرفت خـدا نقـل می کنیم که همه ی آن ها جنبه ی تـذکّری دارنـد؛ یعنی اگر کسی آن معرفت را چشیده باشد، آیه یا حدیث مورد استشهاد را تصدیق می نماید و اگر نچشیده باشد، با استدلال و تنبّه عقلی نمی توان حاصل معرفت را در او ایجاد کرد. بنابراین، شواهـد نقلی بحث معرفت با ادلّه ی نقلی بحث اثبات صانع تفاوت دارند. در مورد اثبات صانع، آیات و احادیث مورد اسـتناد می توانند موجب تنبّه یافتنِ انسان شوند تا به نور عقل مضامین آن ها را وجدان و تصدیق نماید؛ اما در مورد معرفت، تنها راه تصدیق آن شواهد، قرار گرفتن در شرایط و فضایی است که آیه یا روایت ترسیم می نمایند. اگر کسـی در آن فضـا واقع شود، بر صـحّت آن ادّله گواهی می دهـد و اگر واقع نشود، از وجـدانِ آن معرفت محروم است و لـذا راهی برای تصـدیقِ وجـدانی آن ها نـدارد. البته حق ندارد مدّعای آن ها را رد کند، فقط می تواند بگوید: «من چنین حالی را نیافته ام.» با توجه به این مقدمه به بیان برخی از شواهد نقلی در خصوص معرفت «الله» می پردازیم.

ص: ۵۷

شاهد اول: وجدان «منجی» بودن خداوند

اولین مورد مربوط به فردی است که به محضر امام جعفر صادق (ع) مشرّف می شود و به ایشان عرض می کند:

دلیل بر (وجود) خدا (الله) چیست؟ و (به عنوان دلیل) عالَم و عَرَض و جوهر را ذکر مکن (از مخلوقات برای اثبات او دلیل نیاور).

امام (ع) به او فرمودند:

آیا گرفتار باد و طوفان شده ای که در نتیجه از غرق شدن ترسیده باشی؟

بله.

آیا در آن حال امیدت از کشتی و ناخدایان قطع شد؟

بله.

هَل تَتَبَعَت نَفسُکَ أنَّ ثَمَّ مَن یُنجیکَ؟

آیا در آن وقت نفست دنبال این بود که کسی هست نجاتت دهد؟

بله.

فانَّ ذاکَ هُوَ اللهُ. قال اللهُ تعالی: ضَلَّ مَن تَدعونَ ألّا إیّاهُ (۱) ، إذا مَسَّکُمُ الضُّرُّ فَإلیه تَجأرون(۲). (۳)

همانا او همان الله (خدا) است. خدای متعال فرمود: هر کس جز او را که می خوانید، گم شود، هنگامی که ضرر به شما برسد، پس فریادتان به سوی او بلند می شود.

سؤال مراجعه کننده نشان می داد که از طریق استدلال به مصنوعات وارد نشوند. در حقیقت می خواسته بداند که آیا غیر از اثبات صانع راهی برای معرفتِ خود خداوند

ص: ۵۸

۱- ۱-إسراء /۶۷.

۲- ۲-نحل /۵۳.

۳- ۳-ربیع الأبرار و نصوص الأخبار۱/۶۶۳.

هست یا خیر.

امام صادق (ع) چون می دانستند که او سابقه ای در سوار شدن به کشتی دارد و در آن جا هم گرفتار باد و طوفان شده است، از همین راه وارد شدند و او را به همان معرفتی که در شرایط خاصّی نصیبش شده بود، متذکّر فرمودند. او وقتی در دریا گرفتار شده و ترس از غرق شدن وجودش را فرا گرفته بود، با همه ی وجودش، دنبال نجات دهنده ی خود از گرفتاری می گشته است. امام (ع) تصریح فرمودند که: همان نجات دهنده، خدا (الله) است.

در واقع او در آن حال گرفتاری، خداوند را به صفت «مُنجی» بودنش شناخته و معروفِ او خود خدای واقعی بوده است. توجّه شود که امام (ع) ۰ چنان که خود آن فرد خواسته بود – از طریق استدلال و تنبّه دادن عقلی به نیازمندیِ او وارد نشدند. اصلاً در آن حال این بحث مطرح نبوده که: چون آن فردِ گرفتار، مصنوع و نیازمند به یک صانع غیر مصنوع بوده، عقلاً پی برده است به این که باید قاعدتاً نجات دهنده ای وجود داشته باشد. چنین نبوده است، بلکه نجات دهنده را «حاضر» می یافته و او را در همان لحظات، قادر بر نجات خود می دیده است. فرق است بین آن که بگوییم: عقلاً می فهمیم که باید «نجات دهنده ای» باشد (به صفت نکره) و این که «نجات دهنده» هست. او در حال گرفتاری دومی را می یافته که مرحله ای فراتر از اولی است. حالتِ اولی یک تنبه عقلی است و حالت دوم یک نوع معرفت می باشد که حالت شخصی و عینی داشته است.

امام (ع) د انتهای فرمایش خود به دو آیه از قرآن استناد فرمودند که هر دو مربوط به زمانی است که انسان به اضطرار می افتد و امیدش از همه جا ناامید می گردد. آن وقت یکی از بهترین موقعیّت ها برای وجدان خدای واقعی است. آیه ی اول مربوط به زمان گرفتار شدن در دریاست. می فرماید:

و إذا مَسَّکُمُ الضُّرُّ فی البَحرِ ضَلَّ مَن تَدعونَ إلّا إیّاهُ... (۱)

ص: ۵۹

۱- ۱-إسراء /۶۷.

و آن گاه که در دریا گرفتار شوید، هر کسی جز او را که می خوانید، گم می شود. آیه خطاب به کسانی است که جز خدای قادر منّان، دل در گرو معبودهای دیگر داشته اند. این ها وقتی گرفتار می شوند و به مخمصه می افتند، همه ی کسانی که جز خدای واحد و خالق یکتا می خواندند، به کنار رفته، سراغ هیچ یک را نمی گیرند. گُم شدن تعبیر زیبایی است که نشان می دهد آن جا که باید پیدایشان شود، پیدا نیستند. اگر واقعاً کاره ای بودند و هنری داشتند، باید در وقت گرفتاری به داد برسند؛ درست در همان زمان پیدایشان نیست و گم می شوند. معلوم می شود کاره ای نبوده و خود، مصنوعی نیازمند در کنار سایر مصنوعات بوده اند و به غلط، آن ها را صاحب اختیار می پنداشتند.

آیه ی دوم مورد استناد امام (ع) چنین است:

و ما بکُم مِن نِعمَةٍ فَمِنَ اللهِ ثمَّ إذا مَسَّکُمُ الضُّرُّ فَإلیه تَجأَرونَ. (۱)

و همه ی نعمت های شما از جانب خداست، سپس وقتی گرفتار شوید، پس فریادتان به سوی او بلند می شود.

ما در حالتِ آسودگی و عدم گرفتاری (رَخاء) به نور عقل خویش می فهمیم که همه ی نعمت هایمان از جانب خداست؛ اما افکار و اعتقادات غلط یا گناهان حجابی می شود که چنان که باید، سراغ او را به عنوان تنها ولیّ نعمتمان نمی گیریم و در عمل به غیر او دل می بندیم. از غیر او می ترسیم و به غیر او امید می بندیم و... اما در هنگام گرفتاری و بلا، همه ی دیگرانی که به آنان دل بسته بودیم، کنار رفته، ناله مان فقط به سوی مُنعم اصلی بلند می شود. این جا وقتی است که معرفتِ او در ما زنده می شود و ما خدای خود را با تمام وجود می یابیم.

در مجموع از این حدیث شریف با مستندات قرآنی اش می فهمیم که وقت بلاـ و اضطرار یکی از بهترین ظرف هایی است که معرفت خداوند در آن پدید می آید و «او» را به صفت «قادر بر نجات دادن» می توان شناخت.

ص: ۶۰

۱- ۱-نحل /۵۳.

شاهد دوم: معنای «الله»

حدیث دیگر در این زمینه، فرمایشی از امام حسن عسکری (ع) است که در ابتدای آن به مناسبت تفسیر آیه ی شریفه ی «بسمِ الله الرَّحمن الرَّحیم» کلمه ی «الله» را این طور معنا فرموده اند:

اللهُ هُوَ الَّذی یَتَألَّهُ إلیهِ عِندَ الحَوائِجِ و الشَّدائِدِ کُلُّ مخلوقٍ عِندَ انقِطاعِ الرَّجاءِ مِن کُلِّ مَن هُوَ دونَه و تَقَطُّعِ الأسبابِ مِن جمیعِ ما سِواهُ. (۱)

الله همان کسی است که هر مخلوقی در وقت نیاز و گرفتاری های سخت وقتی از غیر او ناامید می شود و همه ی اسباب و وسائط دیگر از کار می افتد، به او پناه می آورد.

این بیان نشان می دهد که کلمه ی «الله» مشتقّ است (نه جامد) و از مادّه ی «إله» اشتقاق یافته است. این نکته به صراحت در فرمایش امام صادق (ع) آمده است که فرمودند:

«اللهُ مُشتَقٌّ مِن إله.» (۲)

«الله مشتقّ از إله است.»

«إله» در لغت به چند معنا آمده است. ابن منظور چند قول را در مبدأ اشتقاق اسم شریف «الله» نقل کرده که یکی از آن ها این است:

هُوَ مأخُوذٌ مِنَ ألِهَ یَألَهُ ألی کذا أی لَجَأ ألیه لِأنَّهُ سُبحانَهُ المَفزَعُ الَّذی یُلجَأ إلیهِ فی کُلِّ أمرٍ. (۳)

آن از «اَلِهَ یَأله» به فلان چیز (یا کس) گرفته شده؛ یعنی به او پناه آورد چون خدای سبحان آن پناهگاهی است که در هر کاری به او پناه آورده می شود.

با این ترتیب «اَلِهَ إلی» به معنای پناه آوردن به کسی یا چیزی است و «الله» که در واقع «الإ له» بوده، یعنی آن کسی که در هر کاری به او پناه آورده می شود. روشن است که

ص: ۶۱

۱- ۱-توحید، باب۳۱، ح ۵/۲۳۱.

۲- ۲-همان، باب۲۹، ح۱۳.

۳- ۳-لسان العرب ۱/۱۴۰.

مصـداق بارز پناه آوردن جایی است که انسان از جمیع اسـباب قطع امید می کند و جز خدا را از دسـتگیری خود ناتوان احساس می نماید. این همان چیزی است که امام عسکری (ع) بر آن انگشت نهاده و «الله» را با همین ویژگی معرّفی فرموده اند.

شاهد سوم: معرفت «الله» در بلایا

ایشان در ادامه ی فرمایش خود شاهدی از جدّ گرامیشان حضرت صادق (ع) آورده اند:

کسی به امام صادق (ع) عرض می کند: ای پسر رسول خدا، خدا (الله) را به من نشان بده، چیست؟ اهل مجادله زیاد برایم گفته اند و مرا به حیرت انداخته اند (گیج شده ام).

ای بنده ی خدا، آیا تا کنون کشتی سوار شده ای؟

بله.

آیا اتّفاق افتاده که کشتی آسیب ببیند به طوری که نه قایقی برای نجات تو باشد و نه شناکردن فایده ای به حالت داشته باشد؟

بله.

فَهل تَعَلَّقَ قَلبُکَ هنالک أنَّ شَیئاً مِنَ الأشیاءِ قادِرٌ علی أن یُخَلِّصَکَ مِن وَرطَتِکَ؟

پس آیا در آن حال قلباً اطمینان داشتی که چیزی هست که بتواند تو را از گرفتاری ات برهاند؟

بلی.

فَذلک الشَّیءُ هُوَ اللهُ القادِرُ عَلَی الإنجاءِ حیثُ لا مُنجِیَ و عَلَی الإغاثَةِ حَیثُ لا مُغیثَ. (۱)

پس آن چیز همان خدایی است که قادر بر نجات دادن است آن جا که نجات دهنده ای نیست و قادر بر فریادرسی است آن جا که فریادرسی نیست.

ص: ۶۲

۱- ۱-التوحید، باب ۳۱، ح ۵/۲۳۱.

این حدیث دقیقاً مشابه فرمایش قبلی امام صادق (ع) است که توضیح آن گذشت. ایشان سراغ همان حالی رفته اند که مخاطبشا در آن حال، خدای واقعی را به صفتِ «قادر بر نجات دادن و فریادرسی» یافته بود. او را متذکّر فرمودند که در آن حال به معرفت «الله» نایل شده است.

این دو نمونه در احادیث، معرفت «الله» را در هنگام گرفتاری مطرح فرموده انـد که قرآن کریم هم بر آن صـحّه می گذارد. به نمونه ای از آیات الهی در این زمینه – غیر از دو آیه ای که پیشتر از امام صادق (ع) نقل کردیم – توجّه فرمایید:

قُلْ مَنْ يُنَجِّيكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً... قُلِ اللَّهُ يُنَجِّيكُمْ مِنْهَا وَمِنْ كُلِّ كَرْبٍ (۱)

بگو: چه کسـی شـما را از تاریکی های خشـکی و دریا – زمانی که او را با حال تضرّع و در نهان می خوانید – نجات می بخشد؟... بگو: خداوند (الله) شما را از آن (تاریکی ها) و از هر گرفتاری ای نجات می دهد.

می بینیم که به زیبـایی و صـراحت بیـان، نجـات دهنـده ی گرفتـاران را از هر بلاـ و گرفتاری، «الله» معرّفی فرموده است؛ همان که به فرمایش امام حسن عسکری (ع) همگان در هنگام نیازمندی و روی آوردن سختی ها به او پناه می آورند.

شاهد چهارم: معرفت «الله» با توجّه به آیات تکوینی او

امـا آیـا خـدا (الله) را فقط در وقت گرفتاری و شدایـد می توان شـناخت یا در حال معمولی هم این معرفت حاصل شـدنی است؟ آیا انسان حتماً بیچاره و درمانده شود تا به معرفت برسد یا پیش از آن هم چنین لطفی حاصل شدنی است؟

پاسـخ این سؤال در قرآن کریم به این بیـان آمـده است که خداونـد آیات و نشانه هایی برای شـناخت خود قرار داده که «اهل یقین» می توانند از طریق آن ها به معرفت او نایل شوند. به این آیات کریمه توجّه فرمایید:

ص: ۶۳

۱- ۱-انعام/۶۳و۶۴.

وَفِی الأَرْضِ آیَاتٌ لِلْمُوقِنِینَ وَفِی أَنْفُسِکُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ (۱)

و در زمین نشانه هایی است برای اهل یقین و در جان های خودتان، پس آیا نمی بینید؟

به صورت استفهام انکاری سؤال فرموده که: آیا این نشانه ها را نمی بینید؟ کنایه از این که این ها بسیار واضح و روشن اند و تعجب از کسی است که آن ها را نمی بیند. امام صادق (ع) برخی از آیات انفسی را که هر کس می تواند در خودش ببیند، این گونه معرّفی کرده اند:

إنَّه خَلَقَکَ سَمیعاً بَصیراً تَغضَبُ و تَرضی و تَجُوعُ و تَشبَعُ و ذلِکَ کُلُّهُ مِن آیاتِ اللهِ. (۲)

او (خدا) تو را شنوا و بینا آفریده، خشمگین و خشنود می شوی، گرسنه و سیر می گردی و این ها همه بخشی از نشانه های خداوند است.

اهل یقین کسانی هستند که در ظرفِ این نشانه ها، خدایی را می بینند که این نشانه ها را نشانه کرده است. در واقع معرفتِ خدا از طریق آیات انفسی به این است که وقتی انسان خشمناک و خشنود می گردد یا گرسنه و سیر می شود، خود را در یَدِ قدرت کسی ببیند که او را به این حالات در می آورد؛ زیر و رویش می کند، ناراحت و خشنودش می نماید، گرسنه و سیرش می گرداند و... این شناخت یک آگاهی غیابی (از سنخ اثبات صانع) نیست که صرفاً به نور عقل به وجود گرداننده ای برای خود، یقین پیدا کند؛ بلکه «او» را حاضر و قادر و اداره کننده ی خود می یابد. اگر چنین وجدانی برای کسی حاصل شد، به معرفت نایل شده و مصداق «موقنین» در آیه ی شریفه ی سوره ی ذاریات خواهد بود. ایجاد این حال به اختیار خود انسان نیست و باید لطفِ خود خدا شامل حال گردد تا حاصل شود. با تنبّه و استدلال عقلیِ محض هم حاصل نمی شود و درجه ای بالاتر است که البته خدای متعال رتبه ی پایین آن را معمولاً بدون زحمت و به صورت عامّ در اختیار بشر می گذارد.

ص: ۶۴

۱- ۱-ذاریات/۲۰و۲۱.

۲- ۲-تفسیر نور الثقلین ۵/۱۲۳، ح۲۱ به نقل از مجمع البیان.

نمونه ای دیگر از آیات انفسی در این آیه ی کریمه ذکر شده است:

اللَّهُ الَّذِی خَلَقَکُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَیْبَةً... (۱)

خدا (الله) آن کسی است که شما را از ناتوانی آفرید. سپس توانایی را جای گزین ناتوانی کرد. سپس (مجدّداً ناتوانی و پیری را پس از توانایی قرار داد...

ملاحظه می شود که خداوند خود را این گونه معرّفی کرده است: کسی که خلق انسان را از مرتبه ی ضعف و ناتوانی آغاز کرده و سپس او را توانا نموده و بار دیگر او را به مرحله ی ناتوانی و پیری می رساند. این جا نشانه هایی است که هر کس به وضوح در خود یا دیگران می بیند و لطف خدا از این طریق به راحتی شامل بندگان می شود. بنابراین، جای تعجّب است که با وجود این نشانه ها چگونه برخی گمان می کنند که خداوند از بندگانش پنهان است!

شاهد پنجم: مخفی نبودن «الله» از بندگانش

امام صادق (ع) در این خصوص خطاب به مفضّل بن عمر چنین مرقوم فرمودند:

اَلعَجَبُ مِن مَخلوقٍ یَزعَمُ أنَّ اللهَ یَخفی عَلی عِبادِهِ و هُوَ یَری أثَرَ الصُّنعِ فی نفسِهِ بِتَرکیبٍ یَبهَرُ عَقلَهُ و تألیفِ یُبطِلُ حُجَّتَهُ. (۲)

تعجب از مخلوقی است که گمان می کند خداوند بر بندگانش مخفی است؛ در حالی که اثر صُنع (خدا) را در خود می بیند؛ با دیدن ترکیبی که عقلش را مبهوت می کند و کنار هم گذاشتنی که حجّت او را در این که خداوند را مخفی بداند باطل می نماید.

تعجب امام (ع) از آن روست که دیدن آیات و نشانه های صُنع خدا در نفس انسان به سادگی (و البته با لطف و عنایت خود خدا) باب معرفت را بر او می گشاید. کافی

ص: ۶۵

۱- ۱-روم/۵۴.

۲- ۲-بحارالانوار۳/۱۵۲.

است انسان نظری به زیر و رو شـدن های خود بینـدازد و در ظرایف و لطایف خلقت روح و جسم خود تأمّل نمایـد. آن گاه چه بسا سریع تر و راحت تر از ابن ابی العوجاء – که از درِ مخالفت و عصیان در برابر خـدا وارد شده بود – «او» را حاضـر حسّ کند. او که زمینه و بستر ایمان به خـدا را نـداشت، چنان مبهوت نشانه های خلقت خـدا شـد که اقرار و اعتراف به یافتن او کرد. البته او مـذکِّری چون امـام صادق (ع) داشت که نقش مهمی در بیـداری وجـدانش داشـتند؛ اما شـرطِ لازم برای رسـیدن به معرفت «الله» وجود چنان مذکِّر الهی نیست. اگر لطف خدا شامل حال انسان گردد، تلاوت آیات قرآن و مطالعه ی سـخنان گهربار اهل بیت (ع) در این زمینه و عقـل خود انسـان – که حجّت باطنی پروردگار است – می تواننـد مـذکِّر انسان و سـکّوی پرواز او به آسـمان معرفت «الله» شونـد. مورد اخیر – که عقل و تنبّهات عقلی زمینه و بستر معرفت خـدا را فراهم کنـد – همان فرضـی است که اثبات صانع، مقدمه ای برای حصول معرفت می شود. ما توضیح دقیق این نوع معرفت را که «معرفت به آیات تکوینی» می نامیم به آینده موکول می کنیم. (۱)

خلاصه ی فصل و سیر آینده بحث

خلاـصه ی مبـاحث این فصـل این است که آیات و روایات ما را به معرفت «الله» یا خـدایی هـدایت می کننـد که در حالات مختلفی ممکن است بر انسـان آشـکار و عیان گردد. گاهی در بلایا و گرفتاری ها این معرفت رُخ می نمایـد و گاهی هم با متـذکّر شـدن به نشـانه هـای تکوینی خداونـد در درون یا بیرونِ خود. حصول این معرفت الله و تفاوت آن با اثبات صانع و نیز بیان آثار و برکات این معرفت و برخی از احکـام و اوصاف آن است. ابتـدا ویژگی های کلّی معرفت الله را شـناسایی می کنیم که در هر نوع معرفتی وجود دارد. سپس به بیان اقسام معرفت و خصوصیّات هر یک از آن اقسام خواهیم پرداخت.

ص: ۶۶

۱- ۱-إن شاءالله در دفترهای بعدی کتاب توحید درباره ی اقسام معرفت بحث خواهیم نمود.

فصل ۶: آثار و برکات معرفت «الله»

تفاوت آثار معرفت به خاطر تفاوت انواع و مراتب آن

اشاره

در این فصل می خواهیم برخی از آثار و برکات معرفت «الله» را مطرح کنیم که نتیجه اش شناخت عمیق تر خود معرفت است. در بیان این آثار به نوع خاصّی از معرفت نظر نداریم. هم چنین معرفت درجات مختلف دارد، آثار هر درجه ای با درجات دیگر متفاوت است و ما در این جا نمی خواهیم رتبه های مختلف را با لوازم و نتایج هر یک بررسی کنیم. بنابراین، چنین نیست که همه ی آثاری که بر می شمریم، برای هر کس در هر درجه ای از معرفت وجود داشته باشد. نگاهِ ما به این آثار یک نگاه اجمالی و کلّی است و هدف این است که ببینیم معرفت خدا چه آثار و برکاتی می تواند داشته باشد؛ اما این که کدام یک از این ها نصیب چه کسانی با چه درجه ای از معرفت می شود، بحث دیگری است که فعلاً وارد آن نمی شویم.

فضایل شگفت معرفت خداوند

اولین حدیث در این زمینه از وجود مقدّس امام صادق (ع) است که فرمودند:
لَو یَعلَمُ النّاسُ ما فی فَضلِ مَعرِفَةِ الله عزّوجلّ ما مَدُّوا أعیُنَهُم ألی ما
ص: ۶۷

مَتَّعَ اللهُ بِهِ الأعـداءَ مِن زَهرةِ الحَيـاةِ الـدُّنيا و نَعيمِهـا و كـانَت دُنيـاهُم أقَلَّ عِنـدَهُم مِمّا يَطَؤُونَه بِأرجُلِهِم و لَنَعِّمُوا بِمَعرِفَـةِ اللهِ جَلَّ و عَزَّ و تَلَذَّذُوا بِها تَلَذُّذَ مَن لَم يَزَل فی رَوضاتِ الجِنان مَعَ أولياءِ الله.

إنَّ مَعرِفَـةَ اللهِ عزّوجلَّ آنِسٌ مِن كُلِّ وحشَـةٍ و صاحِبٌ مِن كُلِّ وَحدَةٍ و نورٌ مِن كُلِّ ظُلمةٍ و قُوَّةٌ مِن كُلِّ ضَـعفٍ و شِـفاءٌ مِن كُلِّ سُـقمٍ. (۱)

اگر مردم می دانسـتند که معرفت خـدای عزّوجـلّ چه فضـیلتی دارد، هرگز به رونق و شـکوه زنـدگانی دنیـا و نعمت هـای آن – که خداونـد دشـمنان خود را از آن ها بهره مند ساخته – چشم نمی دوختند و دنیای آن ها نزد ایشان از آن چه پا روی آن می گذارند، پست تر می شـد و از نعمت معرفت خـدای جلّ و عزّ بهره می بردنـد و لـذّت آن را می چشـیدند؛ لـذت بردن کسـی که در باغ های بهشتی هم نشین با اولیای خدا بوده است.

همانا معرفت خـدای عزّوجلّ انیس انسان در هر وحشت، هم نشـین او در هر تنهایی، روشـنایی در هر تاریکی و توانایی نسبت به هر ناتوانی و شفای از هر بیماری است.

ابتـدای کلام امام (ع) بیان ارزش و فضـیلت خاصّ معرفت «الله» است. طبق این فرمایش کسـی که به این نعمت بی نظیر دست یابد و فضـیلت آن را درک کنـد، دیگر زرق و برق دنیـا و جلوه هـای باشـکوه آن از چشـمش می افتـد. بی ارزش بودن دنیـا چنان برایش آشـکار می گردد که آن چه پـا رویش می گـذارد را از همه ی لـذّت های دنیا برتر و بالاتر می بینـد. نعمت معرفت خـدا برای او به سـان هم نشـینی دائمی بـا اولیای خـدا در بهش شـیرین و دل چسب می شود؛ اما حیف که مردم فضـیلت معرفت «الله» را درک نمی کننـد و لـذا از این نعمت های بی بـدیل، بی بهره می مانند؛ امام صادق (ع) با بیان کلمه ی «لَو» به این حقیقت تلخ اشاره فرموده اند که متأسّفانه مردم از این نعمت محروم اند؛ اما این محرومیت ضروری و حتمی نیست. اگر بخواهند و همّت کنند، می توانند در مسیر چشیدن این فضیلت حرکت کنند.

ص: ۶۸

۱- ۱-کافی ۸/۲۴۷ح۳۴۷.

امام (ع) در ادامه ی فرمایش خود برخی از آثار و برکات معرفت «الله» را بیان فرموده اند:

اول این که با این معرفت هر گونه وحشتی از انسان رخت بر می بندد و صاحب آن از هیچ چیز و هیچ کس وحشت به خود راه نمی دهد. از چه کسی می خواهد بترسد؟ اگر «او» نخواهد، مگر ممکن است کسی بتواند ضرری به انسان وارد کند؟ چنان اُنسی با خدای خود حسّ می کند که هیچ انیس و مونسی میان خود حسّ نکرده اند. چنان رفاقتی با پروردگارش وجدان می کند که هیچ دوست و رفیقی با یکدیگر چنان نبوده اند. بنابراین چرا وحشت کند با این که با همه ی وجودش «الله» را انیس خود می یابد؟

دوم این که عارف به خداوند در هیچ حالی احساس تنهایی و غُربت زدگی نمی کند. او هم نشینی درد که هیچ گاه تنهایش نمی گذارد، در هیچ شرایطی رهایش نمی نماید. بنابراین، خودش را تنها و بی کس نمی بیند. هر لحظه بخواهد مصاحبش را در کنار خود حس می کند، پس چرا احساس تنهایی کند؟

سوم این که در پرتو نور معرفت خدا از تاریکی ها نجات می یابد. در شرایطی که دیگران در ظلمت جهل و حیرت سرگردان اند، عارف به خدا راه بندگی و خاکساری به درگاه ربّ خویش را خوب تشخیص می دهد و با اطمینان خاطر در روشنایی به سوی آن قدم بر می دارد.

چهارم این که خود را در هیچ کار الهی ناتوان نمی بیند. با قدرت و توانِ خدایی در هر امری پیش می رود و نیرویی غیر عادی در وجودش احساس می کند. لذا هر چه در مسیر بندگی خداست را با حول و قوّه الهی، به انجام می رساند و با آن ها از سر ضعف و عجز برخورد نمی کند.

پنجم این که معرفت خداوند شفا دهنده ی هر بیماری است؛ چه بیماری های روحی و چه جسمی. عارف بالله سلامت و عافیت کامل خود را از محبوبش می گیرد و در ناز و نعمت کامل به بندگی اش می پردازد.

این ها پنج اثر و برکتِ بسیار والا از نعمت معرفت خداست که ما اکنون – به دلیل

ص: ۶۹

نرسیدن به آن مقام – از وجدان این ها محروم ایم. شاید باور کردنش هم برایمان سخت باشد که چگونه می توان با نیل به معرفت خداوندف از هر وحشت و تنهایی و تاریکی و ناتوانی و بیماری در امان ماند؛ اما این ها امور چشیدنی هستند و آن که این حقیقت به زبانش جاری شده (امام صادق (ع)) خود همه ی این برکات را وجدان نموده بود.

شاید این سؤال به ذهن برسد که مگر خود امام (ع) بیمار نمی شدند؟ اگر ایشان درجه ی بالای معرفت را داشتند و معرفت، شفای از هر بیماری است، پس چرا بیمار می شدند؟

پاسخی که شاید تحمّل شنیدنش را همه کس نداشته باشند، این است که: بله، ایشان بیمار می شدند؛ اما این بیماری آن چیزی بوده که خدایشان برای ایشان می پسندیده و چون ایشان همان چیزی را می خواستند که معبودشان می خواست، پس ایشان هم در آن شرایط خواست محبوبشان را می خواستند؛ یعنی در واقع خودشان می خواستند که بیمار می شدند! ما ممکن است از این سخن تعجّب کنیم؛ اما مقام امام صادق (ع) و رتبه ی ایشان در معرفت – چنان که خودشان فرموده اند – این اقتضا را دارد که فعلاً مجال شرح و بسط آن نیست.

اولین نشانه ی معرفت خدا: خوف

از این مقام اعلی و برکات خاصّ آن – که ویژه ی خواصّ از عارفان بالله است – اگر بگذریم، نوبت می رسد به آثار دیگری از معرفت خداوند که بیشتر و راحت تر قابل وجدان اند.

شاید بتوان گفت نشانه ای که بیش از سایر نشانه های معرفت خدا، بر آن تأکید شده، «خوف» از خداست. رسول گرامی اسلام (ع) در این زمینه فرمودند:

مُن کانَ بِاللهِ أعرفَ کانَ مِنَ اللهِ أخوَفَ. (۱)

هر کس معرفتش به خدا بالاتر باشد، ترسش از خدا بیشتر است.

ص: ۷۰

۱- ۱-بحارالانوار ۷۰/۳۹۳، ح۶۴.

امیرالمؤمنین (ع) در این باره چنین فرمودند:

عَجِبتُ لِمَن عَرَفَ اللهَ کَیفَ لا یَشتَدُّ خَوفُهُ. (۱)

تعجب می کنم از کسی که خدا را شناخته، چگونه ترسش از او زیاد نمی شود!

برای درک عمیق تر این کلمات گهربار، خوب است ابتدا قدری درباره ی حقیقت «خوفِ» برخاسته از معرفت خدا تأمّل کنیم. این ترس چگونه است؟

تنبّه عقلی به لزومِ خوف از خدا

گاهی انسان با عقل خویش استدلال می کند که «باید» از خدا ترسید. چرا؟ چون او هم عادل است و هم قادر مطلق. بنابراین باید از عدلش ترسید. آدمِ عاقل از عدل خداوند احساس امنیّت خاطر نمی کند. چرا؟ چون به خوبی می داند که حقّ بندگی خداوند را چنان که باید، ادا نکرده است. لذا خود را در پیشگاه پروردگارش مقصّر می یابد و به «او» حق می دهد که به خاطر نافرمانی ها و ناشکری هایش، بخواهد بنده اش را گوشمالی دهد یا برای تطهیر او از آلودگی های گناهانش به عقوبت برخی از آن ها گرفتارش نماید.

علاوه بر این ها، آدم عاقل از این که مبادا خداوند او را به حال خودش – ولو لحظاتی – رها کند، می ترسد. از چه چیزی؟ از این که با برداشته شدن لطف پروردگار به هر مهلکه ای سقوط نماید و دست به هر گناهی آلوده کند. آری، این خداست که انسان را از افتادن در وادی ضلالت و معصیت نگه می دارد. پس خوفِ از این که مبادا رهایش کند، یک خوف به جا و عاقلانه است.

وجدان خوف از خداوند

این مطالب همه صحیح، معقول و باورکردنی است؛ اما صِرف تصدیق و اذعان این ها چه قدر خوف می آورد؟ این را مقایسه کنید با حالتی که انسان یک دقیقه – آری

ص: ۷۱

۱- ۱-غرر الحکم و دُرر الکلم/۱۹۰، ح۳۶۷۷.

فقط یک دقیقه – با همه ی وجودش حسّ کند که: «من چه قدر به خدای کریم و مهربان خود بدی کرده ام! چه قدر بَدَم! اگر " او " بخواهد بابت تک تک بدی هایم، به شدت عقوبتم کند، حقّم است. او می تواند چنین کند و ممکن است چنین کند و در آن صورت...». این مطالب را نه این که فکر کند و صرفاً تنبّه عقلی به آن ها پیدا کند، بلکه با همه ی وجودش حس کند و خود را در معرضِ گرفتار شدن به عدل الهی ببیند. درست مانند کسی که لبه ی پرتگاهی واقع شده است. تا وقتی به آن نقطه نرسیده، فکرش را می کند که: اگر در چنان موقعیّتی قرار بگیرم، جا دارد که بترسم؛ اما وقتی در آن موقعیّت واقع شد، دیگر فکرش را نمی کند؛ بلکه می بیند که هر آن ممکن است بیفتد. در این صورت چه حالی دارد؟ آیا این حال قابل مقایسه با وقتی است که فکر می کرد: «اگر در لبه ی پرتگاه قرار بگیرم، باید بترسم»؟ در مورد خوف از خدا هم چنین است. این که انسان در کلاس درس بنشیند و تنبّه عقلی به این که «باید» از عدل خدا ترسید، پیدا کند، یک مرحله است و این که خود را در چنگال عدالت الهی ببیند و آن گاه حقیقتاً بترسد، مرحله ی دیگری است. مرتبه ی اول مربوط به مقام اثبات صانع و اثبات کمالات و اوصاف اوست و مرتبه ی دوم به مقام معرفت الله مربوط می شود. البته مرتبه ی اول هم خوب و بلکه در بسیاری مواقع، لازم و ضروری است. اگر کسی از خوف خدا در غفلت باشد و با این امر مهم با بی تفاوتی برخورد کند، باید یا در شرایطی قرار بگیرد که حقیقتِ خوف از خدا را وجدان کند و یا اگر آن شرایط برایش فراهم نشد، حدّاقل از خواب غفلت بیدار شود و با یک سری تذّکرات عقلی، متوجّه شود که واقعاً «باید» از خدا ترسید. کسی که چنین تنبّهی پیدا کند، تازه در مسیری قرار می گیرد که از خدا بخواهد به لطف و کَرَم خویش، خوف واقعی را نصیبش کند. این که انسان از خدا، طلب «خوف» نماید، نشان دهنده ی بیداری از خواب غفلت است.

در دعایی که خواندن آن هنگام سحر شب جمعه سفارش شده، چنین می خوانیم:

ص: ۷۲

اللهُمَّ صَلِّ عَلى مُحمَّدٍ و آلِهِ و هَب لیَ الغَداةَ رِضاکَ و أسکِن قَلبی خَوفَکَ و...(۱)

خدایا، بر محمد و آل او درود بفرست و در همین ابتدای روز (جمعه) خشنودیت را بر من ارزانی کن و ترس خودت را در قلب من ساکن گردان.

چه دعای عمیقی! و چه درخواست عجیبی! در شب جمعه، آن هم وقت سحر که بهترین زمان برای اجابت دعاهاست (۲) عجب دعایی را به ما یاد داده اند! یقیناً نعمتی برتر از این نیست که ابتدا بخواهیم و سپس به برکت آن ها خوشنودی خداوند را از خود طلب نماییم. اولین چیزی که برای خشنود شدن خدا از خود می خواهیم این است که خوف خدا در دلمان «ساکن» گردد. ساکن شدن به این است که خوف خدا در قلب انسان استقرار یابد و همان جا منزل گزیند؛ نه این که لحظاتی بیاید و برود. اگر خوف در دل ماندنی شد، سکونت یافته است و گرنه، نه.

اکنون سخن در این است که خوف از خدا نشانه ی معرفت اوست و طلب خوف در واقع طلب معرفت بیشتر و عمیق تر به خدای متعال است. البته این خوف، مقدمه ی عقلی لازم ندارد. ممکن است بدون هیچ سابقه ی استدلالی و هیچ گونه تعلیم قبلی، کسی این حال را بچشد؛ ولی اگر انسان بداند و بفهمد که نعمت «خوف از خدا» چه نعمت بزرگ و بی نظیری است، آن گاه با همه ی وجودش آرزو می کند و از خدا می خواهد که او را به چنین مرتبه ی والایی از معرفت برساند.

نشانه های خوف در دعای سحر ماه مبارک رمضان

ما وقتی به دعاهای پیشوایان معصوم خود می نگریم، به مضامینی بر می خوریم که نشانگر خوفِ شدید آن ها از خدایشان است. از عبارات آن ها می فهمیم که حقیقتاً خود را در حال خوف می دیده اند در اوج معرفتشان به خدا، چنان دعاهایی را

ص: ۷۳

۱- ۱-مصباح المتهجّد/۲۷۹.

۲- ۲-رجوع کنید به کتاب مناجات منتظران، فصل چهارم از بخش اول، ادب شانزدهم.

خوانده اند. به این عبارت که از دعاهای سحر ماه مبارک رمضان است، توجّه فرمایید:

یا رَبِّ، هذا مَقامُ العائِذِ بِکَ مِنَ النّار.

ای پروردگارم، این جایگاه پناه آورنده ی به تو از آتش است.

هذا مَقامُ المُستَجیرِ مِنَ النّار.

این جایگاه پناهنده ی به تو از آتش است.

هذا مَقامُ المُستَغیثِ بِکَ النّار.

این جایگاه فریاد خواه به تو از آتش است.

هذا مَقامُ الهارِبِ إلیکَ مِنَ النّار.

این جایگاه فرار کننده به سوی تو از آتش است.

هذا مَقامُ مَن بَیُوءُ لَکَ بِخَطیئَتِهِ و یَعتَرِفُ بِذَنبِهِ و یَتوبُ إلی رَبِّه.

این جایگاه کسی است که به خطایش نسبت به تو اقرار می کند و به گناهانش اعتراف می کند و به سوی خدایش بازگشته است.

هذا مَقامُ البائِسِ الفَقیر.

این جایگاه بیچاره ی نیازمند است.

هذا مَقامُ الخائِفِ المُستَجیر.

این جایگاه ترسانِ پناهنده است.

... هذا مَقامُ الغَریبِ الغَریق.

این جایگاه غریب غرق شده است.

هذا مَقامُ المُستَوحِشِ الفَرِق. (۱)

این جایگاه وحشت زده ی به شدّت ترسان است.

این عبارات بیان حال کسی است که خود را حقیقتاً در شُرف غذاب الهی می بیند.

ص: ۷۴

۱- ۱-مصباح المتهجّد/۵۹۸.

گویی همین لحظات گرفتار آتش قهر خدا خواهد شد. به تعابیر «عائذ: پناه آورنده»، «مستجیر: پناهنده»، «مستغیث: فریادخواه» و «هارب: فرارکننده» توجّه فرمایید. چه موقع این صفات بر انسان صدق می کند؟ «پناهنده ی از آتش» به کسی اطلاق می شود که واقعاً خود را در حالِ افتادن در آتش حسّ می کند. «استغاثه» کار کسی است که هیچ راه نجاتی برای خود سراغ ندارد؛ گویی ورود در آتش را برای خود قطعی می داند؛ برای همین فریادش برای کمک خواستن بلند می شود. «فرارکننده از آتش» به کسی گفته می شود که آتش را در مقابل خود می بیند و راهی جز فرار برای خلاصی از آن سراغ ندارد. «بائس فقیر» به آدم بیچاره ای که دستش به جایی بند نیست، اطلاق می گردد. «غریب غریق» کسی است که خود را تنهای بی کسی می داند که غرق در معصیت و دوری از معبودش گشته است و در نهایت «خائف»، «مستوحش» و «فَرِق» همگی الفاظی هستند که بر حال ترس، وحشت و هراس شدید دلالت دارند. روشن است که همه ی این عبارات مربوط به حال معرفت شدید گوینده ی آن است که نشانه اش خوف شدید می باشد.

آری، هر که معرفتش به خداوند بیشتر باشد، خوفش هم بیشتر است و بی جهت نیست که امیرمؤمنان (ع) از کسی که معرفت دارد ولی خوفش شدید نیست، تعجّب فرموده اند. پس خوف شدید نشانه ی معرفت الله است. اما خوف چه نشانه هایی دارد؟ آیا خوف از خدا هم علائمی دارد؟

گریه: نشانه ی خوف از خدا

در این جا به عنوان نمونه به دو نشانه ی مهم خوف اشاره می کنیم. از امیرالمؤمنین (ع) نقل شده است که فرمودند:

اَلبُکاءُ مِن خیفَةِ اللهِ لِلبُعبدِ عن اللهِ عِبادَةُ العارفینَ. (۱)

گریستن از ترس خداوند به خاطر دوری از خدا، عبادت عارفان است.

ص: ۷۵

۱- ۱-غررالحکم و دررالکلم /۱۹۲، ح۳۷۲۹.

اگر خوف از خداونـد انسان را بلرزانـد، خود را از طرفی غرق در شـرمندگی خدا می بیند و از طرف دیگر مسـتحقّ انواع عقوبت ها که یکی از آن ها رها شدن به حال خود است. گاهی به گناهان گذشته اش فکر می کند که نمی داند مورد عفو الهی قرار گرفته یا خیر. زمانی به آینـده ای که پیش روی خود دارد می اندیشـد که چه مهالکی تهدیدش می کند. چه بسا یاد فرمایش امام صادق (ع) افتد که فرمودند:

المؤمِنُ بَینَ مَخافَتَینِ: ذَنبٌ قَد مَضـی لا یَـدری ما صَـنَعَ اللهُ فیه و عُمرٌ قَد بَقِیَ لا یَـدری ما یَکتَسِبُ فیهِ مِنَ المَهالِکِ فَهُوَ لا یُصـبِحُ إلّا خائِفاً و لا یُصلِحُهُ إلّا الخَوفُ. (۱)

مؤمن بین دو ترس قرار دارد: (اول) گناه گذشـته که نمی دانـد خداوند در مورد آن چه کرده است و (دوم) عمر باقی مانده که نمی دانـد چه زمینه های هلاکتی را در آن (برای خود) فراهم خواهد کرد. لذا او (مؤمن) همیشه ترسان است و البته چیزی جز ترس او را به صلاح نمی آورد.

همین توجهات او را به حال خوف می آورد و اشک را از چشمانش سرازیر می نماید. این همان گریه ای است که امیرالمؤمنان (ع) آن را «عبادت» عارفان دانسته اند.

گریه ی امیرالمؤمنین (ع) از خوف خدا

خود آن حضـرت در رأس عارفانی بودنـد که هرگز این عبادت گران قدر از ایشان ترک نمی شد. «حَّه عُرنی» نقل می کند که یک شب من و «نَـوف بِکـالی» در خـواب بـودیم. ساعـات آخر شب از خـواب پریـدیم که ناگهـان امیرالمـؤمنین (ع) را دیـدیم که مـانند اشخاص واله و حیران دست به دیوار گذاشته و این آیات را تلاوت می فرماید:

إِنَّ فِی خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّیْلِ وَالنَّهَارِ لآیَاتٍ لأولِی الألْبَابِ (۲)

ص: ۷۶

۱- ۱-اصول کافی، کتاب الإیمان و الکفر، باب الخوف و الرّجاء، ح۱۲.

۲- ۲-آل عمران /۱۹۰.

سپس بـار دیگر این آیات (آیه ی فوق به همراه چنـد آیه ی بعـدی که مسـتحبّ است هنگام بیـداری در شب و پیش از انجام نوافل تلاوت گردد) را تلاوت می کردند؛ در حالی که هم چون عقل پریده ها می گذشتند. سپس نگاهشان به من افتاد. فرمودند:

ای حبّه، تو خوابی یا بیدار؟

بیدارم؛ اما شما که چنین بی قرار و آشفته هستید، پس حال ما چگونه خواهد بود؟

ایشان با شنیدن سخن من چشمانشان را روی هم گذاشتند و گریستند. سپس به من فرمودند:

یا حَبَّهُ، إنَّ لِلهِ مَوقِفاً و لَنا بَینَ یَدَیهِ مَوقِفاً لا یَخفی عَلَیهِ شَیءٌ مِن أعمالِنا. یا حَبَّهُ، إنَّ اللهَ أقرَبُ إلَیَّ و إلَیکَ مِن حَبلِ الوَریدِ، یا حَبَّهُ، إنَّهُ لَن یَحجُبَنی و لا إیّاکَ عَنِ اللهِ شَیءٌ.

ای حبّه، مسلّم بدان که خداوند موقفی برای حساب رسی بندگان دارد و ما هم در برابر او موقفی داریم که هیچ یک از اعمال ما بر او مخفی نیست. ای حبّه، همانا خداوند از رگ گردن به من و تو نزدیک تر است. ای حبّه، هیچ چیز حاجب و مانع آگاهی و قدرت خداوند نسبت به من و تو نیست.

یعنی ای حبّه، چگونه علی (ع) آرام و آسوده بخوابـد؛ در حـالی که می دانـد خداونـد بر ریز و درشت اعمـالش نظـارت دارد و در موقف حسـاب بایـد به همه ی آن هـا رسـیدگی شود؟ هیـچ چیز مـانع خـدا برای این نظـارت و حساب رسـی نیست. آیا این نگرانی ندارد؟ اگر انسان بداند که روزی باید در دادگاهی محاکمه شود که قاضی دادگاه به همه ی ریزه کاری های اعمالش آگاه است و در نهایت دقت همه را به حساب می آورد، حتّی امور قلبی را که فقط در دل گذرانـده است هم بایـد پاسـخ گو باشد و هیچ عذر و بهانه ای هم از انسان پذیرفته نیست، این جای ترس و هراس ندارد؟

پس از بیان آن سخنان، حضرت رو به نَوف کرده، فرمودند:

تو ای نوف، در خواب ای؟

نه ای امیرالمؤمنین، خواب نیستم، امشب گریه ی مرا طولانی ساختی.

ص: ۷۷

یا نَوفُ، إن طالَ بُکاؤُکَ فی هـذَا اللَّیلِ مَخافَةً مِنَ اللهِ تَعالی قَرَّت عَیناکَ غَداً بَینَ یَدَی اللهِ عزّوجلّ. یا نَوفُ، إنَّ لَیسَ مِن قَطرَةٍ قَطَرَت مِن عَینِ رَجُلٍ مِن خَشیَةِ اللهِ أطفَأت بِحاراً مِنَ النّیرانِ. یا نَوفُ، إنَّه لَیسَ مِن رَجُلٍ أعظَمَ مَنزِلَةً عِنـدَ اللهِ مِن رَجُلٍ بَکی مِن خَشیَةِ اللهِ و أحَبَّ فی اللهِ و أبغَضَ فی اللهِ...

ای نوف، اگر امشب گریه ات از خوف خـدای متعال طولانی شود، فردا در پیشگاه خـدای عزّوجلّ چشـمت روشن خواهـد بود. ای نوف، هیچ قطره ی اشـکی از چشم کسـی از روی خشیت الهی سرازیر نمی گردد، مگر این که دریاهای آتش را خاموش می سازد. ای نوف، مقام هیـچ کس نزد خداونـد بالاتر نیست از کسـی که به خاطر خشـیت الهی بگریـد و دوستی و دشـمنی اش به خاطر خدا باشد...

آن گاه امام (ع) پس از بیان چند موعظه به آن دو فرمودند:

فَکُونوا مِنَ اللهِ عَلی حَذَرٍ فَقَد أنذَرتُکُما.

از خداوند بر حذر باشید که من شما را بیم دادم.

سپس به راه خود ادامه دادند؛ در حالی که با خدای خود چنین می گفتند:

لَیتَ شِعری فی غَفَلاتی أ مُعرِضٌ أنتَ عَنّی أم ناظِرٌ إلَیَّ و لَیتَ شِعری فی طُول مَنامی و قِلَّةِ شُکری فی نِعَمِکَ عَلَیَّ ما حالی.

ای کـاش می دانسـتم (ای پروردگـار من) که در اوقـات غفلتم، تو از من روی گردانی یا نظر لطف و عنایت بر من داری و ای کاش می دانسـتم در زمـانی که به خـواب طولاـنی می روم و در برابر نعمت هـای تـو بر خـود، شـکر انـدکی می نمـایم، چه حـالی (و چه موقعیتی نزد تو) دارم؟

سپس حبّه می گوید: به خدا قسم، امیرالمؤمنین (ع) تا سپیده ی صبح بر همین حال بودند. (۱)

این وصف ساعاتی از یک شبِ امام العارفین (ع) است که عمری را این گونه

ص: ۷۸

۱- ۱-بحارالأنوار ۴۱/۲۲و ۲۳، ح۱۳.

گذارنـد. حقیقتاً بایـد بر حال غفلت خود بگرییم و به خاطر دوری از خداونـد زار بزنیم تا بلکه بر ما لطف نماید و بیدارمان کند. آیا تـاکنون یـک بار – آری فقط یک بار – به خود گفته ایم که در لحظات غفلت از یاد خـدا، آیا «او» از ما روی گردان شـده یا بر ما نظر لطـف و عنـایت دارد؟ بـا ایـن جـواب طولانـی و کمی سـپاس گـذاری از نعمـت هـای بی کران الهی، چـه موقعیـتی در نزد پروردگارمان داریم؟ نکند بی جهت خود را عزیز کرده ی او دانسته، از عقوبت های سخت او احساس ایمنی می کنیم؟ اگر قطره ی اشـکی از خوف خـدا نداشـته ایم، بـا چه چیزی می خواهیم دریاهـای آتش غضب او را خاموش نماییم؟ خوشا به حال کسـی که به خود آیـد و تـا دیر نشـده، فکری برای فردایش بکنـد و بـاقی مانـده ی عمرش را در غفلت نگذرانـد و وای به حال کسـی که چشـم گریان ندارد که امام عارفان (ع) فرمودند:

ما جَفَّتِ الدُّمُوعُ إلّا لِقَسوَةِ القُلُوبِ و ما قَسَتِ القُلُوبُ إلّا لِکَثرَةِ الذُّنُوب. (۱)

چشم ها (از اشک) خشم نمی شود مگر به خاطر قساوت دل ها و دل ها قسی نمی گردد مگر به علّت زیادی گناهان.

پس بایـد فکری به حـال گناهـان خـود بکنیم تـا در معرفت خـدا به حـال خوف بیفـتیم و نشـانه اش که چشـمان اشـک بـار از ترس خداست، در ما ظاهر گردد.

دل کندن از دنیا: نشانه ی خوف

نشانه ی دیگر خوف از خدا در فرمایش امام صادق (ع) آمده است:

مَن عَرَفَ اللهَ خافَ اللهَ و مَن خافَ اللهَ سَخَت نَفسُهُ عَنِ الدُّنیا. (۲)

کسی که خدا را بشناسد، از خدا می ترسد و کسی که از خدا بترسد، جانش از دنیا کنده می شود.

یعنی دل از دنیا می کند و بی ارزش بودن آن را کاملاً وجدان می کند. کسی که به مقام

ص: ۷۹

۱- ۱-همان ۷۳/۳۵۴، ح ۶۰.

۲- ۲-کافی، کتاب الایمان و الکفر، باب الخوف و الرّجاء، ح۳.

خوف از خـدا رسـیده است، زرق و برق دنیـا برایش جاذبه نـدارد. او دائماً در فکر خود و اعمالش و سرنوشـتش نزد خـداست و می یابـد که زیبـایی هـای دنیـا تنها اثرش غافل نمودنِ او از این افکار است. لـذا دنیا را برای خودش یک دام می دانـد و مراقب است به گونه ای حرکت نکنـد که به آن گرفتـار آیـد. فریب خوشـی های آن را نمی خورد و می فهمـد که همه ی آن ها برای فریب دادن اوست. باور کرده که هر چه کم تر دل به دنیا ببنـدد، سـبک بارتر به سوی معرفت خداوند پَر می کشد؛ به همین خاطر نه تنها دنیا را دوست نمی دارد، بلکه دشمنی آن را به دل می گیرد و بدبینانه به آن نظر می کند.

خوف از خدا یاد آخرت (قبر و قیامت) را در جانش زنده کرده و همواره مرگ خود را جلوی چشـمش می بیند. به این می اندیشـد که با چه توشه باری می خواهـد سـفر آخرتش را آغاز نماید و در پیشـگاه پروردگارش حساب پس دهد. این احوال جایی برای دل بسـتگی به دنیا برایش نمی گذارد. از طرف دیگر، آن قدر لذایذ دنیا را پست و بی ارزش می یابد که همه ی وجود نسبت به آن بی رغبت می شود؛ چون اصلاً جاذبه ای برای او ندارد.

دومین نشانه ی معرفت خدا: زهد در دنیا

آری، هر قدر معرفت خدا در انسان قوّت یابد، دل بسـتگی به دنیا کم تر می شود تا آن جا که حتّی یک معرفت ناچیز هم بی رغبتی به دنیا را موجب می گردد.

امیرالمؤمنان (ع) می فرمایند:

یَسیرُ المَعرِفَةِ یُوجِبُ الزُّهدَ فی الدُّنیا. (۱)

یک معرفت ناچیز موجب زهد در دنیا می شود.

معرفت درجـاتی دارد که هر چه بالاـتر رود، آثـار و لوازم آن بیشتر آشـکار می گردد؛ امـا رتبه ی پـایین معرفت هم کـافی است که انسان عارف را نسبت به دنیا بی رغبت نماید. زهد به معنای بی رغبتی و یک امر کاملاً وجدانی است. زاهد کسی است که میل

ص: ۸۰

۱- ۱-غررالحکم و دررالکلم/ ۶۳، ح۷۶۵.

و رغبتی به آن چه اهل دنیا برایش می میرند، ندارد. هر کس می تواند در خود ببیند آیا لذّتی که دنیا دوستان از آن می برند، او هم می برد یا خیر. هر مقدار شهوات پَست دنیوی برای او جاذبه داشته باشد، به همان اندازه از حقیقت زهد فاصله دارد. البتّه زهد هم درجات دارد و درجات بالای معرفت، موجب رتبه های بالاتر زهد است و هر چه معرفت ضعیف تر گردد، آثار آن از جمله زهد در دنیا هم کم رنگ تر می شود. پس زهد نسبت به دنیا نشانه ی خوبی است برای این که انسان درجه ی معرفت خود را محک بزند.
کلام گهربار دیگری که مولای عارفان در این زمینه فرمودند، چنین است:
مَن صَحَّت مَعرِفَتُهُ انصَرَفَت عَنِ العالَمِ الفانی نَفسُهُ و هِمَّتُهُ. (۱)
کسی که معرفت صحیح دارد، خودش و همتش از این عالم فنا شدنی منصرف می گردد.

معرفت صحیح و غیر صحیح

معرفت صحیح همان معرفت واقعی است و معرفت غیر صحیح یعنی آن چه واقعاً معرفت نیست و به غلط آن را معرفت می نامند. بنابراین، ما دو گونه معرفت نداریم که یکی صحیح باشد و دیگری غیر صحیح. معرفت همان معرفت صحیح است. نشانه ی معرفت صحیح همین چیزی است که امیرالمؤمنین (ع) فرموده اند؛ یعنی انصراف از عالَم فانی. اگر معرفتی این نشانه را داشت، صحیح است و اگر نداشت، به غلط معرفت پنداشته می شود.
به عنوان مثال اگر کسی گمان کند که با اصطلاحات و اندیشه های فلسفی می تواند به معرفت خدا نایل شود، این مسیر او را به بی راهه می برد. آن چه با تفکرات فلسفی به دست می آید، یک صورت ذهنی حاکی از مصنوعات است که به غلط، آن را تصوّر صانع متعال می انگارند (۲) و اسم همان صورت ذهنی را معرفت خدا می گذارند. علاوه بر اشکالات وارد بر این سیر ذهنی و فکری که نشان می دهد از ابتدا راه را اشتباه رفته اند،
ص: ۸۱

۱- ۱-همان /۱۳۶، ح۲۳۸۸.
۲- ۲-رجوع کنید به کتاب توحید، دفتر اول، بخش اول، فصل سوم.

از طریق بررسی نتیجه هم می توانیم به عدم صحّتِ آن چه معرفت می نامند، پی ببریم. برای این منظور باید ببینیم آیا نشانه های معرفت واقعی در آن یافت می شود یا خیر؟ آیا هیچ فیلسوفی که این مسیر را طی کرده یافت می شود که از این طریق به خوف افتاده باشد؟ آیا فلاسفه از خدایی که به فرض با برهان صدّیقین بوعلی یا ملّاصدرا اثبات می شود، به ترس افتاده اند؟ اگر ما – به فرض محال – اثبات کردیم که خدای متعال همان حقیقت محض وجود است، آن گاه با درک این مطلب از «حقیقهٔ الوجودِ» فرضی می ترسیم؟ به او امید می بندیم؟ با او به مناجات و راز و نیاز می پردازیم؟

اظهار نظر یکی از اساتید معاصر فلسفه ی اسلامی در این خصوص شنیدنی است. ایشان که از استاد جوادی آملی در فلاسفه پیش کسوت بوده اند – در گفت و گویی اختصاصی چنین فرموده اند:

زمانی با جناب آقای جوادی آملی صحبت می کردیم، می گفتم: می خواهم بدانم که افراد متدیّنی مثل علامه طباطبایی رحمهٔ الله علیه و امثال او وقتی که به نماز می ایستند و می خواهند تکبیر بگویند، آیا در آن جا با آن خدایی که می خواهند رابطه برقرار کنند، در ابتدا به برهان صدّیقین فی المثل می اندیشند و خدایی را که با این براهین ثابت شده عبادت می کنند یا این که در آن جا یک کشش درونی است که اصلاً با آن استدلالات کاری ندارد؟... حقیقتش جنبه ی دوم است. این براهین نوعی عمل فکری است و نتیجه اش هم حدّاکثر مقابله ی فکری با کسانی است که وجود باری تعالی را انکار بکنند و آدمی در آن مقام، دلایلی در اثبات وجود باری تعالی اقامه کند؛ ولی در عمل شبانه روزیِ ما احساسات دینی ما را تغییر نمی دهد. (۱)(۲)

ص: ۸۲

---

۱ – ۱–مرحوم استاد دکتر عبدالجواد فلاطوری از نوادگان حکیم متأله مرحوم آخوند ملّا اسماعیل اصفهانی استاد فلسفه ی مرحوم حاجی سبزواری بوده اند. ایشان از جوانی در شهرهای اصفهان، تهران و مشهد به تحصیل در رشته های مختلف دینی از جمله فقه و اصول نزد اساتید بزرگی چون عارف متأله آقای حاج شیخ محمدعلی شاه آبادی، میرزا مهدی آشتیانی، حاج شیخ محمد تقی آملی، حاج شیخ محمدرضا کلباسی و... پرداختند و از مرحوم کلباسی گواهی اجتهاد دریافت نمودند و به تصریح مرحوم آشتیانی به ژرفای مطالب حکمت و عرفان نایل شدند سپس در آلمان به اخذ درجه ی دکتری در فلسفه و استادیدر دانشگاه کلن توفیق یافتند، ایشان از صاحب نظران فلسفه ی اسلامی و غربی، شمرده می شوند.

۲– ۲–مجلّه ی دانشگاه انقلاب، شماره ی ۹۸/۹۹،ص۴۳.

سخن در همین است که معرفت خـدای واقعی آثـار و لوازمی دارد که از طریق همین آثـار می توان به صـحّت آن پی برد؛ اما آن به غلط معرفت خدا دانسته شده، هیچ یک از این آثار را ندارد. نه خوف می آورد، نه رجاء و نه زهد و بی رغبتی نسبت به دنیا.

اما فرمایش امیرالمؤمنین (ع) این بود که نشانه ی معرفت صـحیح منصـرف شدن عارف از دنیای فانی است. منصـر شدن به این است که انسان نه خودش و نه همتش دنبال دنیا نیست و از آن روی بر می گردانـد. منظور این نیست که اهل معرفت به رهبانیت روی می آورنـد، خیر. بلکه اگر دنبـال کسب و کـار می رونـد، به عنوان ادای وظیفه و این که طلب روزی حلال، عبادت پروردگار است، در این راه تلاش می کننـد. در حـدّ تأمین نیاز واقعی شان هم می کوشـند نه بیشتر؛ یا این که اگر برای ازدواج اقـدام می کنند، به دنبال جلب رضایت پروردگارشان هسـتند نه ارضای شـهوات جنسی خود. به طور کلی در همه ی تلاش های دنیوی شان، اصل، بندگی و جلب رضای خداست نه ارضای خواسته های حیوانی و شخصی.

روشن است که چنین عمـل کردی در مقام بیان ساده است؛ ولی به این راحتی ها حاصل نمی شود. این نشانه ی خوبی برای صـحّت معرفت است. البته این نشـانه همماننـد خوف، درجه بردار است و هر چه معرفتی بالاتر و شدیـدتر باشـد، انصـراف عارف از دنیا هم بیشتر و شدیدتر خواهد بود.

سومین نشانه معرفت خدا: حزن

اما نشانه ی دیگر را هم باز از زبانِ مقتدای عارفان عالم، امیرالمؤمنین (ع) بشنویم:

العارفُ وَجهُهُ مُستَبشِرٌ مُتَبسِّمٌ و قَلبُهُ وَجِلٌ مَحزونٌ. (۱)

عارف صورت شاد و خندان دارد؛ اما قلبش ترسناک و غمگین است.

اهـل معرفت به ظـاهر شـاد و خنـدان دیـده می شونـد؛ امـا دل هایشـان مالامال از خوف و ناراحتی است. شادی و تبسّم آن ها از این روست که خدایشان چنین خواسته و آنان

ص: ۸۳

۱- ۱-غررالحکم و دررالکلم/۱۵۳،ح۲۸۳۵.

در برخورد با مؤمنان روی باز و لب خنـدان دارنـد؛ اما قلب آن ها از ترس خداونـد آرام و قرار نـدارد و چنان که گذشت همواره به یادِ ایستان در پیشگاه پروردگار و حساب رسیِ او هستند و نگرانِ این که مبادا خداونـد با عـدل خود با ایشان رفتار نماید و... این عوامل، سرخوشی و غفلت را از دلشان دور می کنـد و به حزن و خوف گرفتارشان می سازد. حزن ایشان البته به خاطر دنیا نیست. آن ها به دنیا دل نبسته انـد که برای از دست دادن یا به دست نیاوردنش غصّه بخورنـد. اصولاً در دنیا جای خوشی و راحتی برای مؤمن نیست و او تا هنگام مرگ، آب خوش از گلویش در دنیا فرو نمی رود. پیامبر مکرّم اسلام (ص) در وصیّت خویش خطاب به ابوذر می فرمایند:

یا اباذَرٍّ، الدُّنیا سِجنُ المُؤمِنِ و جَنَّةُ الکافِرِ و ما أصبَحَ فیها مُؤمِنٌ إلّا حَزیناً.

ای ابوذر، دنیا زندان مؤمن و بهشت کافر است و هیچ مؤمنی نیست مگر این که در دنیا غمگین و محزون است.

اسباب حزن مؤمن در دنیا

سپس تأکید می کنند که مؤمن باید در دنیا غمگین باشد. ادلّه ای که پیامبر (ص) اشاره فرموده اند، تأمّل برانگیز است:

۱-فَکَیفَ لایَحزَنُ المؤمنُ و قَد أوعَدَهُ اللهُ جَلَّ ثَناؤُهُ أنَّهُ واردُ جَهَنَّمَ و لَم یَعِدهُ أنَّهُ صادِرٌ عَنها؟!

۱-و چگونه مؤمن غمگین نباشد در حالی که خداند جلّ ثناؤه او را تهدید نموده که داخل جهنم می شود؛ ولی وعده نفرموده که از آن بیرون آید؟!

۲-ولَیَلقَیَنَّ أمراضاً و مُصیباتٍ و أُموراً تَغیظُهُ.

۲- و یقیناً در دنیا با امراض و مصیبت ها و اموری مواجه می شود که او را ناراحت می کند.

۳-و لَیُظلَمَنَّ فَلا یَنتَصِرُ یَبتَغی ثَواباً مِنَ اللهِ تعالی.

ص: ۸۴

۳- و مسلّماً مورد ظلم و ستم قرار می گیرد؛ اما احقاق حقّش نمی شود و به دنبال ثوابی از جانب خدای متعال است.

این سه جهت را پیامبر (ص) به عنوان دلیل حزن و اندوه مؤمن در دنیا ذکر فرمودند و آن گاه نتیجه گرفتند:

فما یَزالُ فیها حَزیناً حتّی یُفارِقَها، فَإذا فارَقَها أفضی إلَی الرّاحَةِ و الکَرامَهْ.

در نتیجه مؤمن در دنیا همیشه محزون است تا این که آن را ترک نمایـد. پس آن گاه که از آن جـدا شـد، به سوی راحتی و کرامت خواهد رفت.

نتیجه ی فرمایش رسول اکرم (ص) این است که مؤمن تا در دنیاست، از غصّه و انـدوه جدا نمی شود و پس از مرگ، تازه راحتی و خوشـی اش آغـاز می گردد. جـالب این است که این غصّه خوردن ها برای مؤمن اجر و پاداش دارد و با این کار خداونـد را عبادت می کند؛ عبادتی که به تصریح پیامبر خدا (ص) بالاترین مصداق بندگی کردن است:

یا اباذَرٍّ، ما عُبِدَ اللّهُ عزّوجلّ عَلی مِثلِ طُولِ الحَزنِ. (۱)

ای ابوذر، خداونـد به چیزیماننـد حزن و انـدوه طولانی عبادت نشـده است. این تعبیر عظمت و هیبت حزن و انـدوهِ به خاطر خدا را می رسانـد. مؤمن هیـچ گاه غصّه ی دنیا را نمی خورد. همه ی ناراحتی اش برای خدا و آخرت است. از طرفی نگران عاقبت خویش است که آیا بالاخره می تواند از امتحانات و بلاهای مُهلِک دنیا، دینِ سالم به گور ببرد؟ خداوند در قرآن فرموده است:

إنْ مِنْکُمْ إلا وَارِدُهَا کَانَ عَلَی رَبِّکَ حَتْمًا مَقْضِیًّا * ثُمَّ نُنَجِّی الَّذِینَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِینَ فِیهَا جِثِیًّا (۲)

هیچ کس از شما نیست مگر آن که وارد آتش می شود. این امر بر پروردگارت

ص: ۸۵

۱- ۱-بحارالانوار، ۷۴/۸۰ به نقل از مکارم الاخلاق.

۲- ۲-مریم/۷۱-۷۲.

به صورت حتمی طبق وعید خودش حکم شده است. سپس کسانی را که اهل تقوا بوده اند نجات می دهیم و ستمگران را در آن آتش در حالی که به زانو درآمده اند رها می کنیم.(۱)

دلیل اولی که پیامبر (ص) برای لزوم حزن مؤمن در دنیا فرمودند، اشاره به همین آیه ی فوق دارد. وعید الهی این است که همه ی انسان ها وارد آتش می شوند و این یک حکم قطعی و تخلف ناپذیر است (حتماً مَقضیّاً)؛ اما وعده نفرموده که همگان از آتش بیرون آیند. وعده ی نجات از آتش فقط به اهل تقوا داده شده ولی ستم کاران باید با خواری و ذلّت در آن باقی بمانند. با این وصف چه کسی می تواند مطمئن باشد که در زمره ی متقیانِ اهل نجات خواهد بود؟ آیا این امر جای حزن و اندوه ندارد؟ چرا؟ چون اگر خدای منّان قرار باشد با عدلِ خود با کسی رفتار نماید – چون همه ی گناه کاران در حقیقت «ظالم» به خود و خدای خود و گاهی هم ظالم به دیگران هستند – لذا مشمول قاعده ی «باقی ماندن ظالمان در آتش» قرار می گیرد و اهل نجات نخواهد بود. چنین است که اهل معرفت الله نمی توانند از این بابت غم و غصّه نخورند.

البته باید توجه داشت که مطابق تفسیر خود پیامبر اکرم (ص) از آیه ی شریفه ی مورد بحث، همگان – چه نیکوکار و چه بدکار – وارد آتش می شوند؛ اما به خواست خدا آتش جهنم برای مؤمنان خنک و سلامت می شود؛ آن چنان که برای حضرت ابراهیم (ع) چنین شد. این مطلب را جابربن عبدالله انصاری از وجود مقدّس رسول خدا (ص) نقل کرده است.

علت دوم حزن مؤمن، بیماری ها و سختی هایی است که در دنیا گرفتارشان می شود. این گونه امور، ناراحتی و اندوه به بار می آورد، ولی البته دغدغه ی مؤمن به دین و آخرتش مربوط است. او در مشکلات و گرفتاری ها در درجه ی اول از ارتکاب خطا و گناه خود که احتمالاً منشأ ابتلا به آن سختی ها شده، ناراحت می شود و از این بابت تأسّف می خورد. در درجه ی بعد، از این که در حال بیماری و گرفتاری، توفیق انجام

ص: ۸۶

---

۱ – ۱–متن کامل حدیث این است: «لا یبقی و لا فاجِر إلّا یَدخُلها تَکونُ علی المؤمنین بَرداً و سَلاماً کَما کانت علی ابراهیم ع.» بحارالانوار،۸/۲۴۹.

یک سری عبادت ها را از دست می دهد، محزون است. از سوی دیگر یکی از مهم ترین ناراحتی ها و مصیبت های اهل ایمان به خاطر مواجهه با کفر و نفاق و گم راهی های مردم با انحرافات اخلاقی و دینی آنان است که موجب غیظ و عصبانیّت و غصّه خوردن می گردد. یک خداشناس واقعی تحمّل دیدن گم راهی های اعتقادی و اخلاقی را ندارد و مشاهده ی این امور، غیرتِ ایمانی اش را برانگیخته می کند؛ به طوری که گاهی روی اعصاب و روان او نیز اثر سوء می گذارد و او را به بیماری می اندازد. این عمده ی حرص و جوش های مؤمنان است نه مسائل دنیوی.

سبب سومی که پیامبر اکرم (ص) برای لزوم غصّه خوردن مؤمنان ذکر فرموده اند، مظلومیّت آنان و پایمال شدن حقوقشان است که در بسیاری اوقات دفع شدنی هم نیست. اهل ایمان چوب زیادی به خاطر ایمانشان می خورند، از جهت مال و جان آبرو در معرض آسیب و لطمه و تهمت های ناروا قرار می گیرند؛ اما جز در موارد معدود نمی توانند از حقوق خویش دفاع لازم را انجام دهند، دستشان به ظالمان نمی رسد و اهل مقابله به مثل هم در موارد نامشروع نیستند. مثلاً اگر تهمت خورده باشند، تهمت نمی زنند؛ اگر فحش شنیده باشند، فحاشی نمی کنند؛ اگر به آبرویشان لطمه خورده باشد، آبروی کسی را نمی برند و... به همین جهت در دنیا محزون و غمناک می شوند و غم و غصه هایشان را به حساب خدایشان می گذارند تا با پاداش الهی، حقوق ضایع شده شان جبران گردد.

در این جا می بینیم که منشأ غم و غصه های اهل ایمان، معرفت آنان و رعایت حدود و حرمت های الهی توسط ایشان است. اگر محدودیت های دینی و ایمانی نبود، مؤمنان هم مثل دیگران نه خیلی از غصه ها را می خوردند و نه خیلی چیزها را تحمل می کردند. معرفت و ایمانشان محدود و مقیدشان می سازد و رنج ها و دردها به خاطر حفظ دینشان است.

می بینیم که سه علت حزن و اندوه مؤمنان به ایمان آنان برمی گردد و همین است علت آن که به فرمایش رسول اکرم (ص) تحمل این حزن، خود عبادتی بزرگ محسوب می شود؛ عبادتی که خداوند را به هیچ چیز مانند آن نمی توان بندگی کرد!

ص: ۸۷

نشانه های عرفان حقیقی و عرفان جعلی

با این ملاحظات روشن می شود که عرفان اصیل و حقیقی، مُحال است بـدون خوف و حزنِ عارف به خـدا حاصل شود. معرفتی که این دو نشانه را نداشـته باشـد، معرفت الله نیست. عقایـد خرافی و موهومی که در هر عصـر و زمانی تحت عنوان فریبنـده ی «عرفان»، عـده ای را به خود جلب می کنـد و آنان را به انحراف می کشانـد، هیچ کدام این دو نشانه را ندارند، بر عکس، ادعای سرخوشـی، فرح، شـادی، مسـتی و... را دارنـد؛ امور مسـتهجنی چن «رقص» و «سـماع» که متأسـفانه گـاهی پسونـد «عرفـانی» هم پیـدا می کننـد، فرسـنگ هـا بـا عرفـان واقعی و صـحیح فاصـله دارنـد. آن بیچارگـانی که «معرفت» را در این امـور مبغـوضِ حقّ متعـال می جوینـد، تشنگانی هستند که دل به سراب بسته اند و هرچه به آن نزدیک تر می شوند، از معرفتِ واقعی دورتر می شوند.

آری، در عرفـان هـای قلّابی و جعلی تنهـا چیزی که یافت نمی شود، ترس از خـدا و حزن و گریه به خاطر اوست. به جای این امور، رقص و غنا و سـماع ترویج می شود که خود بزرگترین حجاب ها در مسـیر معرفت خدا هسـتند. چه قدر بیچاره اند کسانی که با در اختیار داشـتنِ سرچشـمه های اصـیل عرفانی در کتاب خدا و سنّت پیامبر (ص) و عترت پاکش، برای یافتنِ معرفت، دنبال منحرفانِ از راه خـدا و اهـل بیت (ع) می رونـد و تصوّر می کننـد که از طریق شـهوت رانی حرام (که نـامش را عشق مجـازی می گذرانـد) می تواننـد به معرفت حق متعال نایل شونـد. ماکه سـرمایه های غنی و اصـیل برای عرفان واقعی در اختیارمان هست، چه دردی داریم که سراغ امور خلاـفِ این و انسـانیت و اخلاـق می رویم و در کویر خشـک به دنبال آب زلال می گردیم؟ فرمایش زیبای امام باقر (ع) وصف حال ماست:

یَمُصُّونَ الثِّمادَ وَیَدَعُونَ النَّهَرَ العظیمَ. قیل له: و ما النّهرُ العظیم؟ قال: رسولُ الِه (ص) و العلمُ الّذی اعطاه اللهُ. (۱)

ص: ۸۸

۱- ۱-اصول کافی، کتاب الحجّهٔ، باب انّ الائمهٔ ورثهٔ العلم، ح۶.

رطوبت کم را می مکند و نهر بزرگ را رها می کنند. به ایشان عرض شد: نهر بزرگ چیست؟ فرمود: رسول خدا (ص) و علمی که خدا به ایشان عطا فرموده است.

در همین خصوص بنگرید به اظهار نظر یکی از صاحب نظران در عرفان اسلامی: تعلیمات اصلی اسلام می توانسته است الهام بخش یک سلسله معارف عمیق در مورد عرفان نظری و عملی بوده باشد... اما این که عرفای اسلامی چه قدر از این تعلیمات به طور صحیح استفاده کرده اند و چه قدر منحرف شده اند، مطلبی است که در این بحث های کوتاه و مختصر نمی توان وارد شد. (۱)

و در ادامه ی سخن خود، می فرمایند:

سخن در وجود چنین سرمایه ی عظیمی است که می توانسته الهام بخش خوبی در جهان اسلام باشد. فرضاً عرفای مصطلح نتوانسته باشند استفاده ی صحیح کرده باشند، افراد دیگری که به این نام مشهور نیستند، استفاده کرده اند. (۲)

یعنی طالبان معرفت لازم نیست حتماً دنبال کسانی که در تاریخ به عنوان «عارف» شناخته شده اند، بروند؛ بلکه عرفان اصیل را باید از منابع و سرچشمه های اصیل آن جست جو کنند.

این اظهار نظرها مربوط به کسی است که خود در مجموع، مدافع عرفای مصطلح بوده، راه آن ها را به طور کامل رد نمی کند. هم ایشان در مقام معرفی برخی از این سرمایه های اصیل عرفانی چنین آورده اند:

امیرالمؤمنین علی (ع –) که اکثریت قریب به اتفاق اهل عرفان و تصوّف، سلسله های خود را به ایشان می رسانند – کلماتش الهام بخش معنویت و معرفت است. ما به دو قسمت که در نهج البلاغه مسطور است، اشاره می کنیم، در خطبه ی ۲۲۰ می فرماید: «إنَّ اللَّهَ سُبحانه و تعالی جَعَلَ الذِّکرَ جِلاءَ لِلقُلوبِ...» (۳)

ص: ۸۹

در این جا یکی دو جمله از همین خطبه ای که مورد استناد مرحوم استاد شهید مطهری قرار گرفته، به عنوان شاهد بحث خود می آوریم:

إنَّ لِلذِّکرِ لَأهلاً أخَذُوهُ مِنَ الدُّنیا بَدَلاً... جَرَحَ طُولُ الأسی قُلُوبَهُم و طُولُ البُکاءِ عُیُونَهُم. (۱)

همانا ذکر (خداوند) اهلی دارد که آن را به جای دنیا برگزیده اند... غم و غصه ی طولانی دل هایشان را زخم نموده و چشم هایشان بر اثر گریه ی زیاد جراحت برداشته است.

مجروح شدن دل بر اثر حزن و اندوه طولانی و زخم شدن چشم ها به جهت گریه های زیاد، نشانه های اهل معرفت است نه شادی و خنده و قهقهه ی مستانه زدن! به فرمایش دیگری از مولای عرفان بنگرید:

کُلُّ عاقِلٍ مَغمومٌ و کُلُّ عارِفٍ مَهمومٌ. (۲)

هر عاقلی ناراحت و هر عارفی غصه دار است.

عاقل چرا ناراحت و غمناک است؟ چون – همان طور که گذشت – منزلت خود را نزد خدا نمی داند، نمرات کارنامه ای را که پایان عمر و در قیامت به دستش داده می شود، نمی داند. کوتاهی هایش را می بیند، ناشکری هایش را می داند، گناهانش جلوی چشمانش رژه می روند. از آن طرف، عظمت کبریائیت خداوند را وجدان می کند. پستی و حقارت خود و اعمال خود را در برابر هیبت و سلطنت پروردگارش می یابد. خود را محکوم و اسیر در یَدِ قدرت خدای عادل می بیند و ... این شهودات بدن او را می لرزاند، قلبش را دردمند و چشمش را اشک بار می کند و او را در فکر و ناراحتی فرو می برد.

ص: ۹۰

۱- ۱-نهج البلاغه صبحی صالح، خ۲۲۲.

۲- ۲-غرر الحکم و دررالکلم، ۵۵/ح۴۸۵.

شادی مؤمن

اما از این مباحث نبایـد اسـتفاده شود که فرد مؤمن و عارف به خـدا، اصـلاً خوشـی و شادی در زنـدگی خود ندارد و فقط غصّه می خورد و می گرید! خودِ امیرالمؤمنین (ع) ملاک شادی و سُرور را معرفی فرموده اند:

فَلیَکُن سُروُرُکَ بِما نِلتَ مِن آخِرَتِکَ ولیَکُن أسَفُکَ عَلی ما فاتَکَ مِنها و ما نِلتَ مِن دُنیاکَ فَلا تُکثِر بِهِ فَرَحاً و ما فاتَکَ مِنها تَأسَ عَلَیهِ جَزَعاً ولیَکُن هَمُّکَ فیما بَعدَ المَوتِ. (۱)

پس خوش حالی تو به خاطر چیزی باشـد که از آخرتت به دست آورده ای و انـدوهِ تو به سـبب آن چه که از آخرتت از دست داده ای و به آن چه از دنیـای خود به دست می آوری، زیاد خوش حالی مکن و بر آن چه از دنیایت از دست می دهی، انـدوهناک و بی تاب مباش و باید همّ و غمّ تو برای پس از مرگ باشد.

ابن عبّاس می گوید: پس از کلام پیامبر (ص) از هیچ سخنی مانند این کلام سود نبردم.

منظور این است که مؤمِن خداشـناس خودش حـالی و نـاراحتی اش فقط به خاطر دین و آخرت است. نه غصه ی دنیا را می خورد و نه به آن زیاد شاد و خوش حال می شود و همّ غمّ و فقط صرفِ عالم پس از مرگش می گردد. بر این اساس اگر مؤمنی توفیق انجام عبـادتی را پیـدا کنـد، به خـاطر توفیقش شـاد و خوش حال می شود. نمونه ی این شادی، شادی روزه دار در هنگام افطار است. امام صادق (ع) فرمودند:

لِلصّائِمِ فَرحَتانِ: فَرحَةٌ عِندَ إفطارِهِ و فَرحَةٌ عِندَ لِقاءِ رَبِّهِ. (۲)

روزه دار دو شادی دارد: یکی هنگام افطارش و دیگری هنگام دیدار پروردگارش.

ص: ۹۱

۱- ۱-نهج البلاغه صبحی صالح، نامه ی ۲۲.

۲- ۲-کافی ۴/۶۵.

شادی مؤمن روزه دار در هنگام افطار به خاطر دیدن سفره ی افطار نیست؛ به خاطر خوردن و آشامیدن غذا و نوشیدنی نیست؛ بلکه صرفاً به خاطر توفیق یک روز روزه داری و انجام طاعت و عبادت پروردگار است. این مصداق شادی مؤمن در دنیاست، در آخرت هم وقتی به پیشگاه الهی حاضر می شود، به خاطر سربلندی در طاعت او خوش حال و شاد خواهد بود. اما نکته این جاست که همین شادی دنیوی، همّ و غمّی هم به همراه خود دارد و خوفی راهم به دنبال می آورد. نگرانی و دل شوره ای از قبولی روزه و این که آیا حقّ ادا شده است یا خیر؟ آیا نمره ی قبولی می گیرد یا مردود می شود؟ و خوفِ این که اگر این روزه و روزه های دیگر پذیرفته نشود، چگونه می توان از عهده ی حساب و کتاب الهی بر آمد؟ ترس از این که با عمل ناقص و مردود چه طور می توان شکر نعمت های بی دریغ الهی را ادا نمود؟ اگر سؤال شود که این چه روزه ای است و چه عبادتی، چه جوابی می توان داد؟

مؤمن خداشناس هیچ گاه از این گونه دغدغه ها، ترس ها و غصّه خوردن ها نجات پیدا نمی کند و اتّفاقاً همین خوف و همین حُزن است که ارزش عبادتِ بی نظیر در پیشگاه الهی را دارد و لازمه ی معرفتِ خدا همین است.

چهارمین نشانه ی معرفت خدا: عذرپذیری

آخرین نشانه ی معرفت خدا که در این مجال می آوریم، باز از زبان سرسلسله ی اهل عرفان، امیرالمؤمنین (ع) است:

أعرَفُ النّاسِ بِاللهِ أعذَرُهُم لِلنّاسِ و إن لَم يَجِد لَهُم عُذراً. (۱)

عارف ترین مردم به خداوند آن کسی است که بیش از همه، عذر مردم را می پذیرد، اگرچه عذری برای آنان پیدا نکند!

نکته ی بسیار لطیف و زیبایی است که برخاسته از یک نگرش عمیق در شناختِ خود و خداست. نشانه ی خداشناس واقعی این است که در برابر مردم عذرپذیر باشد

ص: ۹۲

۱- ۱-غررالحکم و دررالکلم/ ۲۴۵،ح۱۱-۵.

عذرپذیری نسبت به خطا و اشتباه دیگران مطرح می شود و عارف حقیقی کسی است که در قبول عذر مردم سخت گیری نمی کند. به یـک معنا می توان گفت: دنبال بهانه می گردد تا دیگران را در مورد آن چه اظهار پشیمانی می کننـد، ببخشایـد. این که فرموده اند: «وإن لَم لَهُم عُذراً» یعنی اگر عذر ظاهر و روشـنی هم برای آنان پیدا نکند، چیزی را بهانه می کند تا از سر تقصیر ایشان بگذرد. لذا همین که از او عذرخواهی کنند، فوراً می پذیرد.

ریشه ی این برخورد را باید در شـناخت واقعی «خود» جست و جو نمود. هر کس خودش را بهتر بشـناسد، در برابر خطاهای دیگران عذرپـذیرتر است. من اگر خودم را درست بشـناسم، اذعان می کنم که نه تنها خطا کارم، بلکه چه بسا بیش از دیگران اشـتباه و خطا کنم. گـاهی یـک خطـای بزرگ از کسـی که انتظـار خطای کوچک تر هم از او نیست، به نظر نابخشودنی می آیـد. آن وقت چنین خطایی را ممکن است «من» مرتکب شوم. البته گاهی خودم متوجه خطای بسیار بزرگم نمی شودم؛ ولی مردم این را می فهمند. در آن صورت چه بسا خود را موجّه بدانم؛ اما آیا احتمال اشتباه و لغزش در این امر نمی دهم؟

واقعیت این است که همه ی مـا خطاکـاریم و هیـچ کس نمی دانـد که خـدا خطاهای چه کسـی را بخشوده و چه کسـی را نبخشوده است. حال اگر خودم خطا کرده باشم، انتظارم از دیگران چیست؟ اگر دوست دارم مردم نسبت به خطاهایم سخت گیری نکنند، آیا مناسب نیست که خود در برابر خطاهای مردم همین گونه برخورد کنم؟ و اگر نمی پسـندم که عـذرم را نپذیرند، چگونه راضـی می شوم که عـذر آنان را نپـذیرم؟ نیز از کَرم و احسان الهی چه انتظاری دارم؟ آیا با امیـد فراوان دست اعتذار به درگاه فضل الهی دراز نمی کنم؟ آیـا از این که خداونـد دست ردّ به سـینه ام بزنـد، ناراحت و سـرافکنده نمی شوم؟ اگ سـرافکندگی خود را در پیشـگاه پروردگارم نمی پسندم، چگونه به سرافکندگی آن که از من امید بخشایش دارد، راضی می شوم؟

فرض می کنیم کسی که از ما عذر خواهی می کند، عمداً در حقّ ما ظلم کرده باشد، آیا

ص: ۹۳

ما در حقّ خـدای خود عمداً مرتکب ظلم نشده ایم؟ عذرخواهی، انسان را نزد طرف مقابلش خوار و کوچک می کند، آیا همین که کسـی در برابر من خود را کوچک نمایـد – هر چنـد در این کارش صادق نباشد – کافی نیست که من عذرش را- هرچند دروغ- بپذیرم؟ مگر من کی هستم که بخواهم در مقابل اظهار کوچکی او، بزرگی خود را به رُخش بکشم؟ مگر من بزرگ ام؟

خودشناسی شرط خداشناسی

سر مطلب همین جـاست اگر من خـود را شـناخته بـاشم، می فهمم که از هر کـوچکی کوچـک ترم و از هر خـواری خوارتر. همه ی آنچه دارم، عـاریت از جـانب خـدای من است و آن چه به «خود» خودم مربوط می شود، فقر و بیچارگی محض است. هیـچ یک از موقعیت هایم، نه مال، نه علم، نه قـدرت، نه سـلامت، نه شـهرت و نه... از خودم نیست. همه را خـدا به من داده و در یک چشـمم بر هم زدن می توانـد همه را بگیرد و من هیـچ هیـچ شوم! پس من اگر خودم بـاشم و خودم، خیلی کوچـک تر و پست تر از آن ام که فکر می کنم. این حقیقت را هر کس به راحتی می توانـد وجـدان کند. بر این اساس، همگی باور می کنیم که به ذات خودمان هیچ ایم و این خـداست که کمالاتی را به ما بخشـیده تا ما را امتحان کند. ماده ی امتحانی، بندگی خداست و هر که بهتر بندگی کند، از این امتحان سـربلندتر بیرون می آیـد. رمز بنـدگی خـدا هم این است که خود را در برابر او هیـچ بدانیم و با همه ی وجود به این امر اعتراف نماییم. این همان خودشناسـی یا «معرفت نفس» است که ریشه ی معرفت ربّ می باشد. حدیث معروف پیامبر اکرم (ص) به همین حقیقت اشاره دارد که فرمودند:

مَن عَرَفَ نَفسَهُ فَقَد عَرَفَ رَبَّهُ. (۱)

هر کس خود را شناخت، پروردگارش را می شناسد.

خودشناسی هم مراتبی دارد که هر چه بیشتر و عمیق تر باشد، خداشناسی هم

ص: ۹۴

۱- ۱-بحارالانوار، ۲/۳۲، ح۲۲.

عمیق تر است. پیامبر (ص) فرمودند:

أعرُفکُم بِنَفسِهِ أعرَفَکُم بِرَبِّهِ. (۱)

خودشناس ترینِ شما، خداشناس ترینِ شماست.

معرفت نفس کلید معرفت ربّ و تنها کلید آن است؛ به طوری که امیرالمؤمنین (ع) فرمودند:

عَجِبتُ لِمَن یَجهَلُ نَفسَهُ کَیفَ یَعرِفُ رَبَّه. (۲)

در شگفت ام از کسی که خودش را نمی شناسد، چگونه پروردگارش را می شناسد؟!

جهل به نفس این است که انسان به هیچ بودنِ ذاتی خود باور نداشته باشد یا به تعبیر ساده تر خود را «کسی» بداند و آن چه مالِ خودش نیست را از آنِ خود بداند. اگر لطف خدا شامل حال انسان شود که خود را این گونه بشناسد، به معرفت ربّ خود می رسد وگرنه کسی که از معرفت نفسِ خویش محروم باشد، از معرفت خدایش محروم تر خواهد بود.

خودشناسی در دعای ابوحمزه ی ثمالی

آن ها که خداشناس ترند، بهتر از دیگران خود را شناخته اند. ببینم امام زین العابدین (ع) در دعای سحر ماه مبارک رمضان که ابوحمزه ی ثمالی از ایشان نقل کرده، «خود» را چگونه معرفی فرموده اند:

سَیدی، أنَا الصَّغیرُ الَّذی رَبَّیتَهُ

آقای من، من کوچکی هستم که بزرگش کردی

و أنَا الجاهِلُ الَّذی عَلَّمتَهُ

و من نادانی هستم که دانایش ساختی

و أنَا الضّالُّ الَّذی هَدَیتَهُ

و من گم راهی هستم که هدایتش نمودی

و أنَا الوَضیعُ الَّذی رَفَعتَهُ

و من پَستی هستم که بلندش گردانیدی

ص: ۹۵

۱- ۱-جامع الاخبار/۴.

۲- ۲-غررالحکم و دررالکلم/ ۲۳۳، ح۴۶۵۹.

و أنَا الخائِفُ الَّذی آمَنتَهُ

و من ترسانی هستم که امنیتش بخشیدی

و أنَا الجائِعُ الَّذی أشبَعتَهُ

و گرسنه ای هستم که سیرش نمودی

و العَطشانُ الَّذی أروَیتَهُ

و تشنه ای هستم که سیرابش کردی

و العاریِ الَّذی کَسَوتَهُ

و برهنه ای هستم که بی نیازش ساختی

والفقیرُ الَّذی أغنَیتَهُ

و نیازمندی هستم که بی نیازش ساختی

و الضَّعیفُ الَّذی قَوَّیتَهُ

و ناتوانی هستم که توانایش نمودی

و الذَّلیلُ الَّذی أعزَرتَهُ

و خواری هستم که عزیزش کردی

و السَّقیمُ الَّذی أعزَزتَهُ

و بیماری هستم که شفایش دادی

و السّائِلُ الَّذی أعطَنتَهُ

و گدایی هستم که عطایش نمودی

و المُذنِبُ الَّذی سَتَرتَهُ

و گناه کاری هستم که آبرویش را حفظ کردی

و الخاطِئُ الَّذی أقَلتَهُ

و خطاکاری هستم که از او درگذشتی

و أنَا القلیلُ الَّذی کَثَّرتَه

و اندکی هستم که بسیارش ساختی

و المُستَضعَفُ الَّذی نَصَرتَهُ

و ضعیف شمرده شده ای هستم که یاریش نمودی

و أنَا الطَّریدُ الّذی آوَیتَهُ

و من رانده شده ای هستم که پناهش دادی

و أنَا یا رَبَّ الَّذی لَم أستَحیِکَ فی الخَلاءِ

و من ای پروردگارم، آن کسی هستم که در خلوت

و لَم أُراقِبکَ فی المَلاء

از تو شرم نکردم و در جمع مراقب تو نبودم.

أنَا صاحِبُ الدَّواهیِ العُظمی

من ام صاحب مصیبت ها و بدبختی های بزرگ

أَنَا الَّذی عَلی سَیِّده اجتَری

من ام که بر آقای خود جسارت ورزیده ام

أَنَا الَّذی عَصَیتُ جَبّارَ السَّماءِ

من ام که سلطان بزرگ آسمان را نافرمانی کرده ام

أَنَا الَّذی أعطَیتُ علی مَعاصی الجَلیلِ

من ام که رشوه دادم تا معصیت های (خدای)

الرُّشی!

جلیل را مرتکب شوم!

أَنَا الَّذی حینَ بُشِّرتُ بِها خَرَجتُ

من ام که وقتی به انجام گناهان بشارتم دادند(!)

ص: ۹۶

إلیها أسعی

با شتاب به سوی آن ها دویدم!

أنَا الَّذی أمهَلتَنی فَما ارعَوَیتُ

من ام که مهلتم دادی؛ اما به خود نیامدم

و سَتَرتَ عَلَیَّ فَمَا استَحیَیتُ

و آبرویم را حفظ کردی؛ ولی خجالت نکشیدم

و عَمِلتُ بِالمَعاصی فَتَعَدَّیتُ

و گناهان را مرتکب شدم و در آن زیاده روی هم کردم

و أسقَطتَنی مِن عَینِکَ فَما بالَیتُ

و مرا از چشم خود انداختی؛ ولی اهمیت ندادم

... فقد عَصَیتُکَ و خالَفتُکَ بِجَهدی. (۱)

پس همه ی تلاش خود را برای نافرمانی و مخالفت با تو به کار بستم.

آیا خودشناسی از این زیباتر و عمیق تر می توان از کسی سراغ گرفت؟ در همین قسمت ها که بخش مختصری از دعای سحر امام سجاد (ع) است، ۳۰ صفت برای شناخت خود مطرح شده که هر یک روزنه ای است برای معرفت پروردگار عالم. توجّهی مجدّد به الفاظ این عبارات، دقّت و عُمق معرفتِ نفس را بیشتر می کند. اگر ما این دعای شریف را در ماه مبارک رمضان می خوانیم، آیا به واقع خود را «کوچک»، «نادان»، «گم راه»، «پَست»، «ترسان»، «گرسنه»، «تشنه»، «برهنه»، «نیازمند»، «ناتوان»، «خوار»، «بیمار»، «گدا»، «گناه کار»، «خطاکار»، «اندک»، و «رانده شده» می یابیم؟ جالب این جاست که عرضه می داریم: همین الآن که دعا را می خوانیم دارای این صفات «هستیم»؛ نه این که در گذشته بوده ایم و اکنون «نیستیم». نمی گوییم: أنا کُنتُ صَغیراً یا «کنتُ جاهلاً» و «کنتُ ضالاً» و... منظور این است که الآن با این که بزرگ شده ام؛ اما به ذاتِ خود هنوز کوچک ام! با این که دانا شده ام، به خودیِ خود نادانم! با این که هدایت شده ام، در ذاتم گم راه ام! و... یعنی خصوصیاتِ ذاتیِ من فرقی نکرده و آن چه تو (خدا) به من داده ای، نفسِ مرا تغییر نداده است. من در ذات خود هنوز همان گدای قبل از عطای تو هستم و نفسِ من همان گرسنه و تشنه و برهنه و

ص: ۹۷

۱- ۱-مصباح الکفعمی، ۵۹۴.

نیازمند و... است که به برکتِ عنایتِ تو اکنون سیرو سیراب و پوشیده و بی نیاز و... گشته است. همه ی این ها را تو (خدا) به من داده ای؛ ولی من خود را گم نکرده ام و می یابم که حقیقتم چه بوده و چه هست.

گروه دوم صفاتی که در این قسمت های از دعا به کار رفته، ذکر اعمال زشت اختیاری است که «من» مرتکب شده ام. اقرار و اعتراف به این که در تنهایی از تو (خدا) شرم نکردم و در حضور دیگران هم از تو (خدا) غافل بودم. من با قدرت عظیم آسمان در افتاده ام! رشوه دادم تا بیشتر معصیت کنم! وقتی زمینه ی انجام گناه پیش آمد، گویی بشارت ثواب به من داده اند، با شتاب به سوی آن ها دویدم! اما تو مرا عقوبت نکردی، مهلتم دادی تا دست بردارم؛ ولی به خود نیامدم! آبرویم را نزد مردم حفظ کردی؛ اما باز هم شرم نکردم! گناهان را از حدّ گذراندم و با این که از برخی الطاف خود محرومم نمودی (از چشم خود انداختی) تا عبرت بگیرم، ولی اهمیت ندادم و باز هم به کارهای زشت خود ادامه دادم. از همه خجالت آورتر این که همه ی توان و تلاش خود را به کار بستم تا با تو مخالفت و نافرمانی کنم... آری، «من» خود را این گونه می شناسم.

این «خودشناسی» حقارت و پَستی انسان را بسیار خوب برایش به تصویر می کشد؛ به خصوص که در مقام معرفی خود، به کمالات خدادایش اشاره می نماید. می گوییم: خدایا، «من» آن موجود خوار و پستی هستم که «تو» بلند و عزیزش ساخته ای، «من» آن رانده شده ای هستم که «تو» پناهش دادی، «من» آن گدایی هستم که «تو» عطایش نمودی و... با این ترتیب، فقر و بیچارگی خود را در آینه ی الطاف و عنایات خداوند به خود می بینیم. لذا هر چه خود را بهتر می شناسیم، نیازمندی و وابستگی خود را به خدای خود بهتر درک می کنیم. این است که پیامبر (ص) فرمودند: «خود شناس ترینِ شما، خداشناس ترینِ شماست.»

خودشناسی مقدّمه ی عذرپذیری

اکنون سخن در این است که اگر کسی خودش را این گونه بشناسد، ذرّه ای کبر و بزرگی و بی نیازی برای خودش قائل نمی شود و خود را به اعتبار ذات فقیر و بیچاره اش

ص: ۹۸

مستحقّ هیچ گونه بزرگ داشت و تکریمی نمی شمرد. واقعاً معتقد است که بزرگ آن کسی است که خدا بزرگش داشته است. همه بنده ی خدا و در برابر او هیچ اند. حال اگر کسی مرتکب خطایی شد و سپس از انجام آن اظهار پشیمانی کرد، در واقع خود را در برابر کسی که از او عذر می خواهد، کوچک کرده است. در این صورت یک بنده ی واقعی خدا چه بر خوردی باید داشته باشد؟ اگر او خودش را «کسی» نداند و با همه ی وجود، پستی و حقارت خود را باور کرده باشد، آیا زیباترین پاسخش این نیست که بگوید: «من» که هستم که بخواهم تو را ببخشایم، خدا را از سر تقصیرات همه ی ما بگذرد! در واقع شأن و شؤونی برای خودش قائل نیست که حالا بخواهد – به قول جوان های امروزی – برای طرفِ مقابلش کلاس بگذارد و به خوار شدنِ او راضی و خشنود گردد. جدّاً معتقد است که همه ی ما انسان ها جایز الخطاییم و «من» چه بسا بیش از آن که فعلاً از من اعتذار می جوید، خطا کرده ام، پس چگونه راضی می شوم که او خودش را در برابر من بشکند و من با آبرو و عزّت او بازی کنم؟!

همه ی این ظرافت در سفارش های پیشوایان معصوم ما مورد تأکید قرار گرفته است. از طرفی در احادیث متعدّد فرموده اند: مؤمن نباید وارد کاری شود که از انجام آن عذرخواهی کند؛ چون این کار موجب خواری و ذلّت او می گردد. امام صادق (ص) به مفضّل بن عمر فرمودند:

لایَنبَغی لِمُؤمِنٍ أن یُذِلَّ نَفسَهُ.

شایسته نیست که مؤمن خود را خوار گرداند.

مفضّل می پرسد:

چگونه خود را خوار می گرداند؟

فرمودند:

لا یَدخُلُ فیما یَعتَذِرُ مِنهُ. (۱)

در چیزی (کاری) وارد نمی شود که از آن عذرخواهی نماید.

ص: ۹۹

۱- ۱-بحارالانوار ۱۰۰/۹۳، ح۹۱.

از طرف دیگر، سفارش کرده انـد که اگر برادر دینی ات مرتکب جرمی شـد، بـا او چنـان برخورد کن که گویی بنـده ی اویی و او ولی نعمت توست! امیرالمؤمنین (ع) به فرزندشان فرمودند:

اِحمِل نَفسَکَ مِن أخیکَ... عِندَ جُرمِهِ عَلَی العُذرِ حَتّی کَأَنَّکَ لَهُ عَبدٌ و کأنَّهُ ذو نِعمَهٍ عَلَیکَ. (۱)

در صورتی که برادرت مرتکب جرمی شـد، خود را وا دار که عـذر او را بپـذیری تـا آن جا که گویی تو بنـده ی او و او ولی نعمت توست.

یعنی انسان نبایـد جوری برخورد کند که طرف مقابل به خاطر خطایش احساس خجالت و شـرم نماید؛ بلکه باید نحوه ی برخورد از قبیل برخورد یک بنـده با مولا و ولی نعمتش باشـد؛ گویی او حقّی بزرگ بر گردنِ «من» دارد و من خود را مدیون و بنده ی فرمانبر او می دانم. معنای ای سفارش آن است که انسان خوب است خود را در برابر کسی که از وی معذرت می خواهد، کوچک و ذلیل کند تا شاید از این طریق، قدری از احساس حقارتِ طرف مقابلش بکاهد. بنابراین، نه تنها به روی او آوردن خطایش صحیح نیتس، بلکه باید عکس این باشد؛ یعنی برخورد به شکلی باشد که گویی او حقّی دارد و من باید حقّ او را ادا نمایم.

این توضیحات تفصیلی برای روشن شدن ارتباط معرفت خدا با عذرپذیری نسبت به مردم بود و دانستیم که پُل ارتباطی میان این دو، خودشناسـی یـا معرفت نفس اسـت کـه ریشـه و سرچشـمه ی این خیرات می باشـد. به همین مناسـبت رابطه ی میـان خودشناسـی و خداشناسـی هم بیشتر و بهتر روشن گردید.در این فصل به ذکر همین آثار و نشانه های معرفت الله اکتفا می کنیم و از خداوند توفیق بیشتر برای وجدان عمیق تر این برکات را خواهانیم.

ص: ۱۰۰

۱- ۱-نهج البلاغه، نامه ی ۳۱.

بخش دوم: احکام و اوصاف معرفت الله

اشاره

ص: ۱۰۱

در بخش اول معنای معرفت و امکان حصول معرفت خـدا – بدون آن که ذات مقدسـش معلوم و معقول گردد – را مطرح کردیم و سپس وقوع معرفت خداونـد را از منظر وجدان و در پرتو ادلّه ی نقلی اثبات نمودیم. هم چنین مهم ترین آثار و برکات معرفت الله را توضیح دادیم. در بخش دوم کتاب به بیان احکام و اوصاف این معرفت منحصر به فرد، از دیدگاه عقل و نقل می پردازیم.

ص: ۱۰۲

فصل ۱: نفی حدّین (تعطیل و تشبیه) از معروف

قبح عقلی انکار معروف

اشاره

مراد از معروف در این فصل همان «الله» است که در بخش قبل درباره ی امکان معرفت او و وقوع آن، مطالب مبسوطی مطرح گردید. اولین نکته ی عقلی در مورد این معروف، لزوم «نفی تعطیل» درباره ی اوست. هر کس به این معرفت دست یابد، عقلاً می یابد که نمی تواند «او» را انکار نماید. این یافتن البته به نور عقل است. توجه شود که اصل معرفت الله به نور علم و نور عقل نبود؛ اما پس از حصول آن، فرد عاقل با تنبّه عقلانی می یابد که نمی تواند بگوید: «خدا نیست». به تعبیر دیگر، انکار او را قبیح می یابد. به همین جهت، نفی تعطیل را به «عقل» نسبت می دهیم؛ چون متعلّق نور عقل، حُسن یا قبح عقلی است و انکار، حُسن «اقرار» را هم عاقل می یابد و آن را در حدّ «فریضه» حَسَن می شمارد. نور عقل – چنان که در محلّ خود به تفصیل آمده است (۱) – بعضی خوبی ها یا بدی ها را در حدّ «سنّت» و برخی را هم در حدّ «فریضه» کشف

ص: ۱۰۳

۱- ۱-رجوع شود به کتاب عقل، دفتر اول یا خلاصه ی کتاب عقل «پرتو خِرد».

می کنـد. «فریضه» یعنی کار خوبی که ترکش قبیـح است. در این جا عقل اقرار به خداونـد را «فریضه» می یابـد؛ یعنی هم حُسن این اقرار را می فهمـد و هم عـدم این اقرار را قبیـح می یابد. مقصود از نفی تعطیل، قبح انکار خداوند و لزوم اقرار به اوست که هر دو به نور عقل برای شخص عارف به خداوند حاصل می گردد.

حـال اگر مقایسه ای میان نفی تعطیل از معروف در این جا با نفی تعطیل از صانع متعال انجام دهیم، یک وجه مشترک دارنـد و یک وجه اختلاف. وجه اشتراکشـان در این است که نفی تعطیـل در هر دو، کار عقل است و عاقل به نور عقل این مطلب را تصـدیق می نمایـد؛ امـا وجه اختلافشـان این است که در اثبات صانع، برای نفی تعطیل، عاقل تأمّل عقلانی می کنـد به این معنا که با مشاهـده ی مصـنوعات و نشانه های مصـنوعیّت، عقلاً متنبّه می شود به این که کار به مصـنوعات ختم نمی شود و «بایـد» غیر مصـنوعی باشد که مصنوعات «به» او موجود شده اند. عاقل در این مرحله چیزی جز مصنوعات را نمی بیند و هیچ شهودی نسبت به شخص صانع ندارد. اما در مرحله ی معرفت چنین نیست. عاقل پس از حصول معرفت، با اتّکار به شـهود خود گزارش می دهـد. تأمّل عقلانی نمی کنـد. اگر قبح انکار معروف را می یابد، با اتّکا به این است که پیشتر آن معروف را نزد خود حاضـر یافته و حضور او را حسّ کرده است. فرق است بین این که انسان چیزی یا کسـی را دیـده باشد و بگوید: «هست»، یا ندیده باشد و بگوید: «باید باشد». وقتی معرفت برای کسـی حاصـل شود، معروفش را دیـده و می گویـد: «هست»، نمی توانـد بگویـد: «نیست»؛ امـا در اثبـات صـانع، خود «او» را نیافته و حضورش را وجدان نکرده است، فقط با کشف نور عقل می گوید: «نمی توانم بگویم نیست».

پس به طور خلاصه، نفی تعطیل عقلانی در اثبات صانع به «غایب» مربوط می شود و در معرفت به «حاضر».

ص: ۱۰۴

نفی تعطیل از صفات معروف

در مورد صفات و کمالاتی هم که به خداوند نسبت داده می شود، همین مطلب صادق است. همان طور که در اصل بودنِ او عقلاً به نفی تعطیل متنبّه می شویم، در مورد اوصافی هم که از «او» وجدان کرده ایم، عقلاً به نفی تعطیل پی می بریم. مثلاً کسی که انس خداوند را چشیده باشد، نمی تواند عقلاً آن را انکار نماید. عقل انکار آن را قبیح می یابد و بلکه اقرار به آن را واجب و لازم می شمرد. یا آن که رحمت و رأفت خدا را چشیده است، عقلاً نمی تواند «او» را رحیم و رؤوف نداند. هم چنین است اقرار به «سمیع»، «بصیر»، «قادر»، «عادل» و... در همه ی این موارد، اتّکای عاقل بر شهودات و وجدانیّاتش است. اگر سمیع و بصیر بودنِ پروردگارش را چشیده باشد، می تواند و بلکه باید آن ها را انکار نکند و اگر نچشیده باشد، از این طریق راهی برای انکار یا اقرار آن ندارد. بله، به نور عقل می تواند بفهمد که صانع متعال «باید» سمیع و بصیر باشد؛ چون در غیر این صورت، لازم می آید که او را ناشنوا و نابینا بداند و این با بی نیازی صانع متعال در تضادّ است.

توجه شود که فرق است بین این که انسان پروردگارش را به صفات «سمیع» و «بصیر» بشناسد – یعنی از طریق این ویژگی ها به معرفت او نایل گردد – و این که به نور عقل، این صفات را برای صانع متعال ثابت کند. حالتِ اول برای کسی است که قیّوم خود را با همه ی وجودش شنوا و بینا حسّ نموده و در یک شرایط خاصّی قرار گرفته که این صفات را «وجدان» کرده است. این وجدان البته به نور عقل حاصل نمی شود. اما حالت دوم یک تنبّه صِرفاً عقلانی است که عاقل می یابد که باید صانع غیر مصنوع را از ناشنوایی و نابینایی تنزیه نماید و گرنه او را هم مثل مصنوعات فرض کرده است. بنابراین خود را در حالتی نمی بیند که فرد اول می دید. یک کشف عقلی در مورد «صانعُ ما» می کند که لازم نیست حتماً حضورش را حسّ کرده باشد. پس در هر دو حالت، نفی تعطیل یک تنبّه عقلانی است؛ ولی در معرفت، این تنبّه متّکی بر یک معروف غیر عقلانی است؛ اما در مرحله ی اثبات صانع چنین معروفی لزوماً در کار

ص: ۱۰۵

نیست و اگر هیچ گونه معرفتی هم نسبت به شخص صانع حاصل نشده باشد، این تنبّه عقلی حاصل می شود.
روشن است که حالت اول فقط برای کسی که چنان معرفتی برایش پیش آمده، حاصل شدنی است، یعنی مثلاً اگر خداوند را به سمیع و بصیر بودن شناخته است، می تواند (و بلکه باید) متّکی و مبتنی بر معرفت خود، از صفت سمیع و بصیر بودن معروفش نفی تعطیل بکند. اگر هم چنین معرفتی برایش حاصل نشده، تنها همان صورت دوم برایش امکان پذیر خواهد بود. در مورد سایر صفات پروردگار هم قصّه از همین قرار است.
تا این جا یک طرف مطلب بیان شد؛ یعنی نفی تعطیل از ذات و صفات معروف طرف دیگر مطلب، نفی تشبیه از اوست.

نفی تشبیه از ذات معروف

اگر کسی به معرفت خدای خود نایل شده باشد، سپس در مرحله ی بعد مورد سؤال قرار بگیرد که: «آیا آن چه شناختی، محسوست شد؟ او را دیدی یا شنیدی یا لمس کردی و یا...» در همه ی این ها پاسخ می دهد: خیر، نه دیدم و نه شنیدم و نه لمس کردم و نه... باز می پرسیم: «آیا برایت معقول شد؟ یعنی آن گونه که معقولاتی هم چون قبح ظلم را کشف می کنی، برایت مکشوف شد؟» باز هم می گوید: خیر. در واقع با نظر به معروف خود – که در حالت معرفت، وجدانش کرده است – می بیند که «او» نه محسوسش شده و نه معقولش. به تعبیر دقیق تر «او» را نه به نور علم شناخته و نه به نور عقل. آیا اصلاً می توان به چنین چیزی رسید؟ اگر چیزی نه معلوم به نور علم و نه معقول به نور عقل باشد، پس چگونه شناخته می شود؟
آن که خدایش را شناخته می گوید: «من پاسخی برای این که چگونه شناخته می شود، ندارم (دقّت شود)؛ اما در عین حال یقین دارم که معروفِ من نه محسوس من شد و نه معقول من.» تنها کسی که به معرفت رسیده، می تواند این گونه گزارش بدهد اگر آن حال را وجدان نکرده بود، چنین صحبتی هم نمی توانست بکند.
ص: ۱۰۶

البته عقل هم نه تنها وقوع چنین چیزی را مُحال نمی شمرد، بلکه تصدیق می نماید که اگر قرار باشد صانع متعال معروف واقع شود، علی القاعده نباید محسوس یا معقول گردد. عاقل می یابد که معلومیّت و معقولیّت از ویژگی های مصنوعات است و صانعِ غیر مصنوع نباید چنین باشد. پس هر چند که این معرفت به نور عقل حاصل نمی شود، اما به همین نور عقل می توان فهمید که خداوند متعال نباید مانند مخلوقات معلوم و معقول شود.

خلاصه این که وقتی معرفت خداو برای کسی حاصل شد، آن گاه اگر از آن شخص عارف سؤال کنیم که: آیا وجودِ خداوند برایت روشن شد یا نسبت به او شکّ داری؟ می گوید: هیچ شکّی ندارم. او را به روشنی یافتم (نفی تعطیل). آن گاه اگر بپرسیم: آیا این روشنی از سنخ وضوح و روشنیِ محسوسات و معقولات بود؟ می گوید: خیر، آن طور نبود؛ اما در عین حال چنان برایم روشن شد که می توانم بگویم: از محسوساتم نیز روشن تر بود. یعنی چه طور آن چه را به چشم خود می بینم و به گوش خود می شنوم، نمی توانم به هیچ وجه انکار نمایم؟ «او» را هم چنان به روشنی و وضوح یافتم که به طریق اولی نمی توانم انکارش کنم. انکارناپذیری او به «نفی تعطیل» مربوط می شود و این که «او» به معلومات و معقولات قبیح است. چون قبح این تشبیه به نور عقل کشف می شود، نفی تشبیه را به عقل نسبت می دهیم.

حال اگر این معنا را با نفی تشبیهی که در بحث اثبات صانع معتقدیم، مقایسه کنیم، می توانیم بگوییم که از یک جهت اشتراک و از جهت دیگر اختلاف دارند. اشتراکشان در عقلی بودنِ هر دو است و اختلافشان به این است که در نفی تشبیه از خداوند، عاقل با نظر در معروف خود، تنبّه عقلی به قبح تشبیه او پیدا می کند؛ ولی در نفی تشبیه از صانع متعال، معروفی در کار نیست و عاقل صرفاً مصنوعات را می بیند. با نظر در آن ها

ص: ۱۰۷

به نور عقل متنبّه می شود که باید صانع غیر مصنوعی باشد که هیچ شباهتی با مصنوعات نداشته باشد. بنابراین، نظیر آن چه در مورد نفی تعطیل اشاره کردیم، در نفی تشبیه هم جاری و ساری است. نفی تشبیه از صانع متعال به «غایب» مربوط می شود و از خدای معروف به «حاضر».

نفی تشبیه از صفات معروف

اگر معرفت به وصفی از صفات پروردگار تعلّق گرفته باشد، آن گاه نفی تشبیه عقلانی به همان وصف مربوط می شود. مثلاً اگر کسی خداوند را به صفت «سمیع» یافته باشد، به نور عقل تصدیق می کند که سمیع بودن خدا هیچ شباهتی با شنوا بودن مخلوقات ندارد. این نفی تشبیه چگونه حاصل می شود؟ همه ی اتّکای عاقل بر معروف وجدانی اش است. او حالی را وجدان کرده که درآن حال، خداوند را شنوا تر از هر شنوایی یافته است. توجه شود که این حال به نور عقل حاصل نمی شود و با استدلال عقلی به دست نمی آید. این حال فقط شهودی است و نصیب هر کسی که این حال را چشیده، نمی تواند با الفاظ، حالِ خود را بیان کند و به دیگران انتقال دهد. می گوید: در آن حال (که ممکن است یکی دو دقیقه بیشتر طول نکشیده باشد) من چنان «او» را شنوا می دیدم که حس می کردم از هر شنوایی شنواتر است احساس می کردم که هر سخنی از دهانم بیرون می آید، قبل از همه و بهتر از همه «او» آن را می شنود و به هیچ وجه نمی توانم چیزی بگویم که از «او» مخفی بماند. این گزارش کسی است که خداوند را به وصف «سمیع» شناخته است.

اما «سمیع» بودن خداوند با این گزارش فهمیده نمی شود. تنها برخی نشانه های کسی که به معرفت «سمیع» رسیده، معلوم می شود. حال اگر از او سؤال کنیم: در آن دقایقی که خداوند را «سمیع» می یافتی، آیا شنوای او مانند شنوا بودن خودت یا سایر مخلوقات بود؟ می گوید: خیر، می دانم که مانند آن ها نبود. می پرسیم: چگونه بود؟ می گوید: نمی دانم چگونه بود؛ فقط می دانم که از هر شنوایی که من تا آن وقت دیده بودم، شنواتر

ص: ۱۰۸

بود! این جا به یک معنا لفظ کم می آورد. دنبال الفاظی می گردد که بتواند با آن ها، وجدانِ خود از شنوایی «او» را توضیح دهد؛ اما لفظ مناسب پیدا نمی نمی کند. هر چه می گوید، حسّ می کند نتوانسته حقّ مطلب را ادا نماید. جالب این جاست که نمی تواند بگوید شنوایی خداوند چگونه بود؛ اما در عین حال از شدّت وضوح و روشناییِ آن در حال وجدان، انکارش هم نمی تواند بکند.
روشن است که این گونه تشبیه – که نسبت به معروف وجدانی صورت می پذیرد – با نفی تشبیهی که در مرحله ی اثبات کمالات صانع مطرح می شود، کاملاً متفاوت است. در این جا با اتّکا بر آن چه یافته، از معروف خود نفی تشبیه می کند؛ اما در اثباتِ عقلی صانع، معروفی در کار نیست و فقط به نور عقل می یابد که نباید صانع مصنوعات فاقد شنوایی باشد. اگر صانعی که عقلاً به وجودش تنبّه یافته، شنوا نباشد، مصنوع و نیازمند خواهد بود و دیگر صانع غیر مصنوع نخواهد شد.
ملاحظه می شود که نفی تشبیه در هر دو مقام به نور عقل حاصل می شود. در حقیقت عقل، تشبیه معروف یا صانع متعال را به غیر خودش قبیح می یابد؛ اما در معرفتِ صفات، متّکی بر وجدانِ معروف است و در اثبات صفات برای صانع، صرفاً یک تنبّه عقلی در حقّ همان صانع غایب می باشد.

عجز عاقل از توصیف معرفت ذات و صفات

نفی تشبیه از ذات و صفات پروردگارمان یک گام عقلی است که پس از حصول معرفت برداشته می شود. نتیجه ی برداشتن گام، آن است که عاقل هیچ توصیفی از معرفتش نمی تواند ارائه دهد. به تعبیر دیگر، نور عقل، معرفت به ذات و اوصاف پروردگار را روشن نمی کند. مثلاً کسی که خداوند را انیس، مونس، رؤوف یا رحیم یافته است، آیا می تواند با بیان الفاظی انیس یا رؤوف بودن «او» را توصیف نماید؟ وقتی می گوید: خدا را انیس یافته ام، لفظ «انیس» چه چیزی را می رساند؟ این لفظ را ما برای حالت اُنسی که در میان خودمان حس کرده ایم، به کار می بریم؛ ما وقتی از صاحب آن معرفت سؤال شود که: آیا وقتی خداوند را انیس یافتی، آن گونه بود که
ص: ۱۰۹

انسانی را انیس خود وجدان می کنی؟ پاسخ می دهد: خیر، آن گونه نبود.

هم چنین است اگر کسی خداوند را به صفت «عظیم» شناخته باشد. وقتی از او سؤال کنیم که عظیم بودن خدا چگونه است؟ می گوید: نمی توانم بگویم چگونه است. می پرسیم: آیا شبیه «عظیم» های دیگری است که تا کنون دیده ای؟ می گوید: خیر. می خواهد از آن چه وجدان کرده، گزارش دقیق و صحیح بدهد؛ اما با این الفاظی که در عالم مخلوقات استعمال می شود، نمی تواند حقّ آن چه دیده است را بیان کند. لذا در نهایت می گوید: من نمی توانم بگویم او چگونه «عظیم» است، خودت باید به آن برسی. این ها مثال هایی برای معرفت اوصاف پروردگار است. در مورد ذاتش نیز همین عجز از توصیف وجود دارد. اگر از یک شخص عارف سؤال شود:

–آن خدایی که یافتی، محسوسِ تو شد؟ می گوید: خیر.

–به نور علم یا نور عقل معلوم و معقول شد؟ می گوید: خیر.

–آیا تصوّری از او در ذهنت آمد؟ می گوید: خیر.

–واقعاً چه جور بود؟ می گوید: نمی دانم.

توصیفش کن. می گوید: نمی توانم.

این چگونه چیزی است که نه به علم و عقل در می آید، نه قابل تصوّر است و نه توصیف پذیر؟ آیا چنین چیزی هست؟ پاسخ این است که عارف به خدا دقیقاً به همین چیز رسیده است و عقل هم در حدّ اثبات صانع، امکان وجود چنین موجودی را مُحال نمی داند؛ بلکه با توجه به مصنوعیت مصنوعات، وجود آن را واجب می داند.

این توصیف ناپذیری در مورد صفات پروردگار هم صدق می کند. کسی که عظمت «او» را وجدان نموده، هیچ گونه توصیفی از آن نمی تواند ارائه دهد. آن که اُنس خدا را یافته، از توصیفش عاجز است.

واقعیت این است که امکان توصیف، فرع بر امکان تشبیه است و چون خدای معروف، قابل تشبیه به چیزی نیست، قابل توصیف هم نمی باشد. هم چنین قابل تصوّر ذهنی هم نیست. اگر از کسی که ذات خدا یا صفات او را وجدان نموده، سؤال کنیم که

ص: ۱۱۰

آیا از معروف خود، تصوّری داری که از آن حکایت کند؟ می گوید: خیر، آن چه من چشیده ام تصوّر پذیر نیست. به لحاظ عقلی هم انتظار همین است. در بحث اثبات صانع (۱) روشن شد که انسان توانایی ابداع ندارد و تصوراتش محدود به حوزه ی مصنوعات نیازمند است. بنابراین، هر چه تصوّر کند، حکایت از مخلوقی نیازمند می کند؛ یعنی اگر چیزی حقیقتاً نیازمند نباشد، قابل تصوّر هم نیست.

نتیجه ی مهم این تنبه عقلی آن است که اگر انسان، چیزی را در ذهن خود تصوّر کرد، همین امر ثابت می کند که او خدای واقعی را تصوّر نکرده است؛ یعنی یکی از نشانه های معرفت صحیح نسبت به خداوند این است که او را غیر قابل تصوّر بدانیم. ادلّه ی نقلی هم بر این مطلب دلالت دارند. فرمایش حضرت سیّدالشّهداء (ع) در این خصوص این است:

ما تُصوِّرَ فی الأوهامِ فهو خِلافُه. (۲)

هر آن چه در افکار به تصوّر درآید، مخالف با او (خدا) است.

پس ما همان طور که انتظار نداریم خدای واقعی را به حسّ خود دریابیم، نباید انتظار داشته باشیم که او را به نور علم و عقل بشناسیم یا این که از او تصوّری داشته باشیم. اگر حقیقتاً به معرفت خدا رسیده باشیم، نباید بتوانیم او را تصوّر نماییم. در مورد معرفت صفات او هم همین قاعده دقیقاً صادق و جاری است.

ظهور و بطون خداوند

پس از تنبّه عقلی یافتن به نفی و تعطیل و نفی تشبیه از خداوند، به یک حقیقت بسیار لطیف پی می بریم که در احادیث اهل بیت (ع) به آن اشاره شده است. این مطلب در یکی از خطبه های امیر المؤمنین (ع) در نهج البلاغه آمده است که درباره ی پروردگار متعال فرمودند:

ص: ۱۱۱

۱- ۱-کتاب توحید، دفتر اول، بخش اول، فصل سوم.

۲- ۲-تحف العقول/ ۲۴۸.

کُلُّ ظاهِرٍ غیرُهُ غیرُ باطِنٍ و کُلُّ باطِنٍ غیرُه غیرُ ظاهِرٍ. (۱)

هر ظاهری غیر او (خدا) باطن نیست و هر باطنی غیر او ظاهر نیست.

ظاهر یعنی آشکار و مراد از ظاهر بودن خداوند آشکار بودنش می باشد. کسی که به معرفت «او» می رسد، «او» را ظاهر و آشکار می یابد و در گزارشی که می دهد، می گوید: به هیچ وجه نمی توانم انکارش کنم. این همان جنبه ی نفی تعطیل است که به آن اشاره داشتیم.

مراد از باطن، چیزی است که ظاهر نیست، مخفی و پنهان است. در لغت «بَطَنَ» به معنای «خَفِیَ» آمده است. (۲)پس «باطن» دقیقاً معنای «پنهان» می دهد. باطن بودن خداوند از این جهت است که ذات مقدّسش مکشوف نمی گردد. با این که معروف واقع می شود، اما معلوم و معقول نمی شود. نور علم و نور عقل، ذات و صفات پروردگار را روشن نمی گرداند. آشکار بودنِ او به نور علم و نور عقل نیست. بنابراین، لازمه ی ظهورش این نیست که معلوم یا معقول گردد. نکته ی زیبایی که در فرمایش امیرالمؤمنین (ع) آمده، همین است که هر چیز – غیر خدا – اگر ظاهر باشد، دیگر باطن نیست و اگر باطن باشد، دیگر ظاهر نیست. غیر خدا مخلوقات با هم ناسازگارند. ما هیچ مخلوقی نداریم که هم ظاهر باشد و هم باطن، در عین آشکاری پنهان یا در عین پنهانی آشکار باشد. این دو صفت در مخلوقات با هم جمع نمی شوند.

اگر بخواهیم تحلیلی از این فرمایش مولا ارائه دهیم، می توانیم بگوییم: مخلوقات یا ظلمانیّ الذّات اند و یا نوریّ الذّات؛ یا ماهیّاتی هستند که به نور علم و نور عقل مکشوف و شناخته می شوند و یا انواری هم چون علم و عقل که ذاتشان عین نور است. اگر از سنخ ماهیّت باشند، در صورتی که آن ماهیّت معلوم به نور علم باشد، ظاهر و آشکار است و دیگر معنا ندارد که در عین معلوم و ظاهر بودن، پنهان و باطن باشد. اگر هم مجهول باشد، یعنی به نور علم ظاهر نشده باشد، باطن و غیر ظاهر خواهد بود. بنابراین یا

ص: ۱۱۲

۱- ۱- نهج البلاغه، خطبه ی ۶۴.

۲- ۲-المعجم الوسیط ۱/۶۲.

ظاهرند یا باطن؛ اما خود انوار هم چون نور علم، ظهور ذاتی دارند. اگر باشند، به خودشان آشکار و ظاهرند و اگر هم نباشند، پنهان و باطن اند. در مورد نور علم معنا ندارد که هم ظاهر باشد و هم باطن. البته نور علم همه جا نیست. در بحث اثبات صانع وابستگی و نیازمندی انواری هم چون علم را به ماهیّات توضیح دادیم. (۱)بنابراین در فرض نبودنِ عالِم، نور علم هم موجود نیست. اما جایی که نور علم هست، ظهورش ذاتی است و بطون برایش بی معناست. بنابراین، مخلوقات که یا ظلمانیّ الذّات اند و یا نوریّ الذّات، همگی مشمول این قاعده اند که یا ظاهرند یا باطن؛ ظهور و بطون در آن ها قابل جمع نیستند.

بطون در ظهور پروردگار

تعبیر دقیق تری از همین مطلب در توقیعی که نایب دوم امام عصر ارواحنافدا از ایشان نقل کرده، به چشم می خورد. این تعبیر در دعای رجبیّه خطاب به ذات مقدّس پروردگار است:

یا باطِناً فی ظُهورِهِ و ظاهِراً فی بُطونِهِ و مَکنُونِهِ. (۲)

ای کسی که در ظهورش، پنهان است و در پنهانی اش آشکار.

«مکنون» به معنیا پوشیده است و مقصود غایب و پوشیده بودن خدای متعال از عقل و علم و... است. این تعبیر نکته ی اضافه ای بر فرمایش امیرالمؤمنین (ع) دارد و آن این که تصریح کرده اند: درآشکار بودنش پنهان و در پنهانی اش آشکار است. آیا می شود چیزی در آشکار بودنش پنهان باشد؟ آیا در مخلوقات چنین موجودی می توان داشت؟ ماهیّات نیستند. امکان ندارد چیزی در معلومیتش به نور علم، مخفی و پنهان باشد. این عین تناقض است. اگر هم مجهول باشند، در مجهول بودنشان دیگر محال است که معلوم باشند؛ این هم نوعی تناقض است.

ص: ۱۱۳

۱- ۱-کتاب توحید، دفتر اول، بخش اول، فصل اول.

۲- ۲-بحالانوار ۹۸/۳۹۳.

خود انوار چه طور؟ آیا می شود نور علم در آشکار بودنش، پنهان باشد؟ می دانیم که نور علم، «ظاهر بذاته» است؛ یعنی آشکار بودنش به خودش است نه به نوری غیر از خود. از طرفی نور علم، معلوم واقع نمی شود و ذاتش مکشوف نمی گردد. لذا در عین ظاهر بودن، باطن هم می باشد. (۱) اما باید به این نکته توجه کرد که بالأخره ذات آن به این مقدار مکشوف می شود که می فهمیم نور است و آن را نوریّ الذّات می دانیم. ولی در مورد خدای متعال به همین مقدار هم کشف نداریم و نمی توانیم او را نوریّ الذّات بدانیم. بنابراین در مورد نور علم چون نوری بودن ذات آن را کشف می کنیم، باطن من جمیع الجهات نیست هر چند از جهات دیگر باطن است. ولی خدای متعال ظاهری است که در عین ظهور، باطن من جمیع الجهات است.(۲)

توجیه فلسفی بطون در ظهور

در این جا خوب است برای عمیق تر شدنِ بحث به آن چه فلاسفه ی صدرایی درباره ی ظاهر و باطن بودن خداوند مطرح می کنند، عطف توجهی نماییم. آن ها پنهانیِ حقیقت وجود را – که خدا می دانند – به خاطر شدّت ظهورش می دانند و حاج ملّا هادی سبزواری این مطلب را در این بیت چنین آورده است:

یا مَن هو اختَفی لِفَرطِ نُورِه

الظّاهرُ الباطنُ فی ظُهُورِه (۳)

این بیت، دومین بیت از دیباچه ی منظومه است که در مصرع دوم آن مضمون حدیث امام معصوم (ع) مورد استناد قرار گرفته است. ترجمه ای که مرحوم استاد شهید مطهری از این شعر آورده اند، چنین است:

ای آن که از بسیری نورانیتش پنهان است! ای پیدایی که به سبب پیدایی اش ناپیداست.(۴)

ص: ۱۱۴

۱- ۱-این مطلب را در فصل سوم بخش گذشته تحت عنوان «عدم مکشوفیّت ذات نور در عین معروفیّت آن» توضیح دادیم.

۲- ۲-این مطلب را در فصل سوم همین بخش تحت عنوان «عدم تشبیه در نور دانستن خدا» توضیح خواهیم داد.

۳- ۳-شرح منظومه ۲/۳۵.

۴- ۴-شرح مختصر منظومه ۱/۸.

سپس ایشان در پاورقی، توضیح نسبتاً مفصّلی درباره ی این بیت می دهند تا روشن شود که در نگاه حکمت صدرایی چگونه شدّت ظهور خداوند، سبب خفای او می گردد. عین عبارت استاد چنین است:

ذات پاک باری تعالی از شدت ظهور در خفاست. برای این که اندکی با این مطلب آشنا شویم، باید سه مقدمه ذکر بکنیم:

الف. همان طور که وجود بر دو قسم است: وجود اشیا برای خود (وجود عینی) و وجود اشیا برای ما (وجود ذهنی)، ظهور نیز بر دو قسم است: ظهور اشیا برای خود و ظهور اشیا برای ما. پس وقتی که از ظهور و پیدایی یا از بطون و ناپیدایی یک چیز سخن می گوییم، گاهی بحث در ظهور آن شیء برای خود است و گاهی بحث در ظهور آن شیء برای ما است.

ب. در حکت الهی ثابت شده که «وجود» مساوی با «ظهور» است و خفا از «عدم» ناشی می شود. هر موجودی به هر اندازه و هر درجه از وجود بهره مند است، از ظهور نیز بهره مند است و به هر اندازه عدم و نیستی با وجودش توأم و در وجودش متخلّل است، از ظهور بی بهره است. پس موجودی که در حدّ اعلی و درجه ی اکمل از وجود است، در حدّ اعلی و درجه ی اکمل از ظهور است.

ج. هیچ گونه ملازمه ای نیست میان دو نحو از ظهور؛ یعنی چنین نیست که هر چیزی که خود برای خود در حدّ اعلی از ظهور است، لزوماً ظهور آن شیء برای ما نیز در حدّ اعلی است، بلکه تا اندازه ای بر عکس است؛ زیرا ظهور هر شیء برای ما، بستگی دارد به قوای ادراکی ما و طرز ساختمان این قوا. قوای حسّی ما طوری ساخته شده که فقط قادر است موجودات مقیّد و محدود و دارای ضدّ و مثل را ادراک نماید و در خود منعکس کند. حواسّ ما از این جهت رنگ ها و شکل ها و آوازها و غیر این ها را ادراک می کنیم که در یک جا هست و در یک جا نیست، در یک زمان هست و در زمان دیگر نیست. اگر همه جا همه وقت سفید می بود، ما هرگز سفیدی را نمی شناختیم و مفهومی از سفیدی در ذهن خویش نداشتیم. ما از آن جهت به وجود نور پی می بریم که گاهی هست و گاهی نیست، در جایی هست و در جایی نیست. اگر سایه و

ص: ۱۱۵

ظلمت نبود، نور هم شناخته نمی شد. اگر جهان همیشه و همه جا به یک منوال روشن بود، ماهرگز متوجه وجود «نور» یعنی همان چیزی که در پرتو او همه چیز دیگر را می بینیم نمی شدیم.

اگر خورشید بر یک حال بودی

شعاع او به یک منوال بودی

ندانستی کسی کاین پرتو اوست

نبودی هیچ فرق از مغز تا پوست

جهان، جمله فروغ نور حق دان

حق اندر وی ز پیدایی است پنهان

چو نور حق ندارد نقل و تحویل

نیاید اندر او تغییر و تبدیل

هم چنین است آوازها؛ اگر همیشه یک آواز را به یک نحو می شنیدیم، هرگز آن را نمی شنیدیم. آری: تُعرَفُ الاَشیاءُ بِأضدادِها.

اکنون که این سه مقدمه معلوم شد، می گوییم ذات حق ه صرف الوجود و فعلیت محضه است و هیچ جنبه ی عدم و قوّه در او نیست، از نظر ظهور برای خود عین ظهور است. هیچ بطون و خفایی در او نیست و اما از نظر ظهور برای ما چنین نیست. همان کمال ظهورش منشأ خفا و بطون برای ماست. چون او وجود نامحدود است و همه جا و همه وقت و با همه چیز هست و هیچ چیزی و هیچ جایی و هیچ زمانی از او خالی نیست، بریا حواسّ ما و قوای ادراکی ما که محدودند قابل ظهور نیست. کمال ظهور ذات حق و لا نهایی وجودش، سبب خفای از ما است. این است معنی این جمله که می گویند: «ذات حق از شدّت ظهور در خفاست» و این است معین سخن حکما که می گویند: «جهت ظهور و جهت بطون در ذات حق یکی است»؛ یعنی او که «هوَ... الظّاهِرُ و الباطِنُ» است، چنین نیست که جزئی از وجودش ظاهر و جزء دیگر باطن است. علی (ع) می فرماید:

«و کُلُّ ظاهرٍ غیرُه غَیرُ باطنٍ و کُلُّ باطِنٍ غیرُهُ غَیرُ ظاهِرٍ.» (۱)

«هر ظاهری غیر از خدا فقط ظاهر است و دیگر باطن نیست و هر باطنی غیر از خدا فقط باطن است و ظاهر نیست.» (۲)

ص: ۱۱۶

۱- ۱-نهج البلاغه، خطبه ی ۶۴.

۲- ۲-شرح مختصر منظومه ۱/۸-۱۰پاورقی.

نقد و بررسی توجیه فلسفی

تفصیل سخن استاد را آوردیم تا حقّ مطلب از دیدگاه ایشان روشن شود. حال ببینیم چه مقدار از این سخنان منطقاً قابل دفاع است. توجّه به چهار نکته در این مقام لازم است:

نکته ی اول: در بحث اثبات صانع به تفصیل اثبات کردیم (۱) که صانع را نیم توانیم «حقیقهٔ الوجود» یا «صرف الوجود» بدانیم. این ها مفاهیمی هستند که ذهن، آن ها را از مصنوعات انتزاع می کند و قلمرو دلالتشان هم محدود به مصنوعات نیازمند است. بنابراین، ذات حق را صرف الوجود دانستن عقلاً صحیح نیست و به این ترتیب مبنای همه ی مباحث استاد شهید فرو می ریزد. چون به فرض که حقیقت وجود از شدّت ظهور پنهان باشد، ربطی به ظاهر و باطن بودن خداوند متعال ندارد.

نکته ی دوم: همان طور که خود مرحوم استاد فرموده اند، ظهور بر دو قسم است: ظهور اشیا بریا خود و ظهور اشیا برای ما. ایشان با توضیحات خود نهایتاً به این نتیجه رسیده اند که حقیقت وجود برای خودش در نهایت ظهور است و برای ما در نهایت خفا. بر این اساس «الباطن فی ظهورِه» را این طور معنا کرده اند که: «به سبب» ظهور ذاتی اش از دیدگانِ ما مخفی می ماند.

اما به نظر می آید که فرمایش ایشان ربطی به حدیث مورد استناد حاجی سبزواری ندارد. تعبیر امام (ع) این است: «یا باطناً فی ظهوره»، به کلمه ی «فی» در فرمایش امام (ع) توجه شود. «باطناً فی ظهوره» یعنی آن که در آشکار بودنش پنهان است. معنایی که بدون هیچ گونه تأویلی از عبارت فهمیده می شود این است که از همان جهتِ آشکار بودنش، از پنهانی خارج نمی شود. به تعبیر دیگر، چنین نیست که در آشکار شدن، ذاتش از غیب بودن درآید. یا چنین بگوییم: در عین آن که مصداق «غیب» است، معروف واقع می شود. همه ی لطف فرمایش امام (ع) به همین نکته اش بر می گردد. ما در ادامه ی مباحث، این نکته ی بسیار نغز را بیشتر و عمیق تر توضیح

ص: ۱۱۷

۱- ۱-دفتر اول بخش اول فصل چهارم.

خواهیم داد تـا روشن شود که در مکاتب فلسـفه ی صـدرایی و عرفان ابن عربی فرضِ تحقّق معرفت ذات حق بـدون آن که از غیب بودن خارج شود، فرضـی محال تلقّی می شود. بنابراین، طبیعی است که مرحوم اسـتاد با اتّکای به آن مبانی نمی تواننـد این فرض را بپذیرنـد. لـذا کلمه ی «فی» را از معنـای صـحیح خود خـارج کرده و آن را به معنای «سـبب» و «علت» گرفته انـد و مصـرع دوم شـعر حاجی سبزواری را چنین معنا کرده انـد: «ای پیـدایی که به سـبب پیدایی اش ناپیداست» تعبیر «به سـبب» در ترجمه ی «فی» آمده که در کلاـم عرب به طـور عـادی و به صـورت متعـارف چنن نیست. نـتیجه ی نهـایی مـورد نظر ایشـان نیز همین است که: «ذات حقّ از شدّت ظهور در خفاست.» این جا کلمه ی «از» را که معنای سببیّت را می رساند، به کار برده اند؛ ولی این هم ترجمه ی «فی» نیست. خلاصه ی نکته ی دوم این که فرمایش های استاد رحمت الله علیه به فرض صحّت، مطلب صحیح و دقیقی را که مورد اشاره ی ائمّه (ع) بوده، توضیح نمی دهد.

نکته ی سوم: این که مرحوم استاد در پایان سخنانشان فرموده اند: « این است معنی سخن حکما که می گویند: جهت ظهور و جهت بطون در ذات حق یکی است»، چنین مطلبی از توضیحات قبلی ایشان نتیجه نمی شود. بیانات ایشان در صدد اثبات این است که حقّ متعـال ظهورش ذاتی است و خفـایش برای ماست. لازمه ی صـریح این سـخن آن است که: جهت ظهور و جهت بطون در ذات حق برای ما، ظهورش برای خودش است و این به معنای یکی بودنِ دو جهت مـذکور نیست. اگر یکی باشـند، دیگر سـببیّت معنا ندارد و این همه تفصـیلات برای آن که سـببیّت را توضـیح دهنـد، بی فایده و لغو خواهد بود. البته به نظر می آید که چون در کلام معصوم (ع) تعبیر «باطناً فی ظهوره» به کـار رفته و ظاهر این تعبیر یکی بودن جهت بطون و ظهور را می رسانـد، اسـتاد چنان فرموده انـد. اما سخن در این است که آن توضیحات فلسفی نتیجه ای مغایر با فرمایش امام معصوم (ع) را می رساند.

نکته ی چهارم: صرف نظر از توجیهات فلسفی و صرف نظر از معنای صحیحِ «باطناً

ص: ۱۱۸

فی ظهوره»، این که چیزی به خاطر شدّت نورانیتش پنهان باشد، فی نفسه می تواند مصداق واقعی داشته باشد. مصداق آن، مخلوقات نوریّ الذّاتی هستند که از شدت ظهور مورد غفلت قرار می گیرند. از همه روشن تر خود نور وجود است که یک «مخلوق» نوریّ الذّات است. این نور ظهور ذاتی دارد؛ اما چون همه ی موجودات «به» آن موجودند و هیچ مصداق از مخلوقات خالی از آن نیست، هم چون نور خورشید که مورد غفلت قرار می گیرد، توجه به «موجودات» ما را از دیدن نور «وجود» غافل می نماید و همین غفلت موجب پنهانی نور وجود از مشاعر ادراکی ما می گردد. در مورد نور علم و نور عقل هم این مطلب جاری می شود که توجّه به معلومات و معقولات ممکن است ما را از مشاهده ی این نور غافل نماید که این غفلت سبب پنهانی آن نور از ما می گردد. بنابراین، مصرع اول شعر حاجی سبزواری «یا مَن هو اختَفی لِفَرطِ نُورِه» اگر جایی مصداق داشته باشد، انوار وجود، علم، عقل و... هستند که همگی مخلوق اند و نور بودن روشنگری، اقتضای ذاتی چیزی باشد؛ اما چنان که در بحث اثبات صانع اشاره شد (۱)، اقتضای ذاتی داشتن، نشانه نداشتن اختیار و نوعی نقص است که خدای متعال از آن منزّه می باشد.

پس خلاصه ی این نکته آن است که مصرع اول شعر حاجی با توضیحات مرحوم استاد مطهری ربطی به ظهور و بطون خداوند ندارد؛ حدّ اکثر درباره ی مخلوقات نوریّ الذّات صحیح است.

بنابراین مصراع دوم که اقتباس شده از حدیث معصوم (ع) درباره ی خداوند است، ارتباطی با مصرع اوّل پیدا نمی کند.

با بررسی فرمایش مرحوم استاد، دقّتی که در کلام امام امیرالمؤمنین (ع) و عبارت دعای رجبیّه وجود دارد، بهتر و عمیق تر روشن می شود.

ص: ۱۱۹

۱- ۱-دفتر اول بخش اول فصل دوم.

قُرب و بُعد خداوند

آن چه درباره ی ظهور و بطون حقّ متعال گفتیم، ناظر به معرفت ذات مقدّسش بود. نظیر همین بیان در معرفت برخی از صفات او نیز جاری می شود. مثال مناسب این بحث، معرفت نسبت به صفت «قریب» خداست. اگر لطف پروردگار شامل حال کسی شود، ممکن است «قریب» بودن خداوند را در لحظاتی وجدان نماید. در این صورت «او» را چنان به خود نزدیک می یابد که هیچ چیزی را به آن نزدیکی حسّ نکرده است. البته در مقام بیان و توضیح یافته ی خود، لفظی جز «قریب» و نزدیک پیدا نمی کند. خداوند متعال هم در کتاب مقدّسش وقتی می خواهد از «قُرب» خود به بنده اش خبر دهد، چنین می فرماید:

نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ (۱)

ما به او از رگ گردن نزدیک تر هستیم.

ظاهراً رگ گردن کنایه از روح و جان انسان است. تا وقتی این رگ اصلی (ورید) قطع نشده، حیات باقی و روح در بدن هست. بنابراین نزدیک تر بودن از رگ گردن به معنای نزدیک تر بودن خدا از جان انسان به خود اوست. چگونه می شود کسی از روح و جان انسان به خودش نزدیک تر باشد؟ این چیزی است که اگر کسی «قُرب» خدا را وجدان کرده باشد، تصدیقش می کند و گرنه حسّ و عقل بشر راهی برای کشف آن ندارند. نظیر همین تعبیر در آیه ی دیگری از کلام الله مجید آمده است:

وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ (۲)

و بدانید که خداوند بین انسان و قلبش حائل می گردد.

قلب همان روح آدمی است و لازمه ی حائل شدن خدا بین انسان و قلبش این است که خداوند از روح انسان به خود او نزدیک تر باشد. چگونه این امر امکان پذیر است؟ اگر کسی صفت «قریب» خدا را وجدان کرده باشد، این مسأله را تصدیق می کند

ص: ۱۲۰

۱- ۱-ق/۱۶.

۲- ۲-انفال/۲۴.

وگرنه واقعیّت آن را نمی چشـد و فقط ممکن است برخی از آثار و لوازم آن را درک کند. آن چه در برخی روایات در تفسـیر آیه ی شریفه آمده، برخی از این لوازم و آثار است. (۱)

این جنبه که توضیح داده شد، مربوط به نفی تعطیل از صفت «قریب» خداوند بود؛ اما جنبه ی دیگرش نفی تشبیه از «او» است. همان کسی که در حالت معرفت، خدای خود را بسیار بسیار نزدیک می یابد، در همان حال این را هم می یابد که هیچ چیز از ذات «او» و چگونگی نزدیـک بودنش به خود نمی دهـد. بنـابراین، دو چیز متضادّ را وجـدان می کنـد: یکی اوج قُرب «او» را به خود و دوم غیر قابل کشف بودن «او» را برای خود. هم «او» را فوق العاده نزدیک حس می کند و هم این که در اوج نزدیکی، هیچ چیز از «او» نمی فهمد و کشف نمی کند.

این حـالتِ متضـادّ در مورد مخلوقـات وجود نـدارد. مـا اگر کسـی یـا چیزی را به خود نزدیـک بیابیم، به همان انـدازه برایمان بیشتر مکشوف باشـد، به نور علم احـاطه ی بیشتری هم بر او پیـدا می کنیم و بـالعکس چیزهایی را از خود دور می دانیم که علم کم ترین نسبت به آن ها داریم. اگر علم ما به چیزی بیشتر شود، دیگر آن را از خود دور نمی دانیم.

اما در مورد معرفت خداوند عکس این مطلب را می بینیم. می یابیم که بسـیار به ما نزدیک است؛ اما در عین حال از ذاتش هیچ سـر در نمی آوریم. در واقع از مشـاعر و مـدارکِ مـا بسـیار «دور» است. همین دوری را «بُعـد» او می نامیم و می گوییم: او را «بعیـد» می یـابیم. این جنبه مربوط به نفی تشبیه از معروفی است که او را «قریب» یـافته ایم. چون می یابیم که در اوج نزدیک بودن او به ما، این نزدیکی، او را معلوم و معقول ما نکرده است.

ممکن است کسی بگوید: نور علم و عقل همین طورند؛ آن ها هم معلوم و معقول

ص: ۱۲۱

۱- ۱-تفسیر عیّاشی ۲/۵۲ و۵۳، ح۳۵-۳۹.

نمی شوند. بنابراین خدا شبیه این انوار خواهد شد. می گوییم: خیر، خدایی که می شناسیم نوریّ الذّات هم نیست. درست است که ما وقتی نور علم و عقل را می شناسیم به ذاتِ آن ها احاطه پیدا نمی کنیم؛ ولی در این که ذاتِ آن ها حقیقتاً نور است، تردیدی نداریم. نور علم ذاتش عین نور و ضدّ جهل و ظلمت است. ویژگی «حدوث» و «اختیار نداشتن» را که در بحث اثبات صانع توضیح دادیم (۱)، برای این انوار قائل ایم و همین را نشانه ی مخلوقیّت و مصنوعیّت آن ها می دانیم.

اما وقتی خداوند را می شناسیم یا او را «قریب» به خود می یابیم، او را یک حقیقت نوریّ الذّات نمی یابیم و به همین جهت ویژگی های نور او را برای او قائل نمی شویم. پس «او» به انوار هم شباهت ندارد. البته این که در قرآن و احادیث نسبت نور به خداوند داده شده، توضیحی دارد که در مباحث آینده به آن اشاره خواهیم کرد. إن شاء الله.

نتیجه ی دو جنبه ی نفی تعطیل و تشبیه این است که ما خداوند را در عین نزدیک بودن، دور و در عین دور بودن، نزدیک می یابیم. بنابراین، او هم «قریب» است و هم «بعید». قریب است چون در حال وجدان، او را حقیقتاً بسیار نزدیک می بینیم و بعید است چون در همان حالِ وجدان، از او هیچ سر در نمی آوریم و شبیه به هیچ چیز دیگرش نمی یابیم.

این البته امر عجیبی است که چیزی را در عین نزدیکی، دور و در عین دوری، نزدیک بیابیم. اگر وجدانی از معرفت خداوند نداشتیم، چنین چیزی را نمی توانستیم باور کنیم. حال ببینیم امیرالمؤمنین (ع) از این امر عجیب چه تعبیری فرموده اند:

قَریبٌ فی بُعدِهِ و بَعیدٌ فی قُربِهِ. (۲)

(خداوند) در دوری اش نزدیک و در نزدیکی اش دور است.

به کلمه ی «فی» در این حدیث شریف دقّت شود. آیا چیزی سراغ داریم که «در» دوری اش نزدیک و «در» نزدیکی اش دور باشد؟ به طور عادی انتظار ما این نیست. ما

ص: ۱۲۲

۱- ۱-دفتر اول بخش اول فصل دوم.

۲- ۲-التّوحید/ باب ۴۱، ح ۲/۲۸۵.

فکر می کنیم که اگر چیزی نزدیک باشد، نمی تواند در نزدیک بودنش دور باشد و بالعکس شیء دور، نمی تواند در دوری اش نزدیک باشد؛ اما در مورد خدای متعال این قاعده نقض می شود. کسی که خدایش را وجدان می کند، «در» نزدیک بودنِ او، دوری اش را هم می یابد. چگونه؟ چون در همان حال می یابد که «او» با هیچ نوری از انوار (علم، عقل و...) کشف نمی شود و هیچ گونه شباهتی هم با آن چه وجدان نموده است، ندارد. هم چنین کسی که خدای خود را دور می یابد، «در» همان دوری، نزدیکی اش را هم وجدان می کند. چگونه؟ چون در عین غیر قابل کشف بودنِ او، از هر نزدیکی نزدیک ترش می یابد.

معرفت وَلَهی (الله)

اگر بخواهیم از همه ی آن چه در توضیح ظهور و بطون و قُرب و بُعد خدای متعال بیان شد، نتیجه گیری کنیم، به یک نکته ی زیبا و لطیف می رسیم که در زبان قرآن و سنّت بر آن تأکید فراوان رفته است. این نکته همان نامی است که برای گزارش دادن از خدای معروف، انتخاب شده است؛ یعنی کلمه ی «الله». این اسم گویاترین تعبیری است که از همه ی آن چه در حال معرفتِ «او» می یابیم، گزارش می کند. البته یک معنای این اسم جلاله را در بخش اول توضیح دادیم؛ ولی اکنون معنای دیگر آن مورد نظر است که با معنای قبلی کاملاً قابل جمع و حتّی از جهتی قابل تطبیق می باشد. این معنا هم ریشه در لغت دارد و هم در احادیث اهل بیت (ع) بر آن تأکید رفته است. ابن منظور از بعضی علمای لغت در مورد کلمه ی «الله» چنین نقل می کند:

إنَّه مَأخُوذٌ مِن اَلِهَ یَألَهُ إذا تَحَیَّرَ لِأنَّ العُقُولَ تَألَّهَ فی عَظَمَتِهِ و ألِهَ یَألَهُ ألَهاً أی تَحَیَّرَ و أصلُهُ وَلِهَ یَولَهُ وَلَهاً. (۱)

(الله) از «اَلِهِ یألَهُ» مشتق شده هنگامی که به حیرت می افتد؛ چون عقل ها در مورد عظمت او (خدا) حیران اند و «ألِهَ یَألَهُ ألَهاً» معنای به حیرت افتادن می دهد و ریشه ی آن « وَلِهَ یَولَهُ وَلَهاً» می باشد.

ص: ۱۲۳

۱- ۱-لسان العرب ۱/۱۴۰.

با این ترتیب، اَلِهَ و وَلِهَ که هر دو به معنای تحیّر و سرگردانی است، ریشه ی کلمه ی «الله» است. پس معنای الله یعنی ذاتی که عقل ها در مورد او حیران اند؛ چون از ذات او چیزی نمی فهمند.

معنای دیگری که برای کلمه ی «الله» در لغت آمده «معبود» است. ابن منظور می نویسد:

الله: أصلُهُ إلاهٌ علی فِعال بمعنی مفعول لأنَّه مَألُوهٌ أی مَعبُودٌ. (۱)

الله ریشه اش اِلاه است بر وزن فِعال که به معنای مفعول می باشد؛ زیرا او مألوه یعنی معبود است.

این معانی لغوی در احادیث اهل بیت (ع) نیز مورد تأیید ایشان قرار گرفته است. از حضرت باقر العلوم (ع) چنین نقل شده است:

الله مَعناهُ المَعبودُ الَّذی ألِهَ الخَلقُ عَن دَركِ ماهِيَّتِهِ و الإحاطَةِ بِكيفيَّتِهِ و يَقُولُ العَرَبُ: ألِهَ الرَّجُلُ إذا تَحَيَّرَ فی الشَّیءِ فَلَم يُحِط بِهِ عِلماً.» (۲)

معنای الله آن معبودی است که مردمان از درک ماهیت و احاطه به چگونگی او در حیرت اند و عرب گوید: «اَلِهَ الرَّجُلُ» وقتی در چیزی به حیرت افتاده و به آن احاطه ی علمی نیافته باشد.

ملاحظه می شود که امام (ع) با استناد به معنای لغوی اَلِهَ، الله را معنا کرده اند. شبیه همین مطلب از امیرالمؤمنین (ع) هم نقل شده است:

«الله مَعناهُ المَعبودُ الَّذی يَألَهُ فيه الخلقُ و يُؤلَهُ إليه و اللهُ هُوَ المَستُورُ عَن دَركِ الأبصارِ المَحجُوبُ عَنِ الأوهامِ و الخَطَراتِ.» (۳)

«الله معنایش آن معبودی است که خلق در او حیران اند و بدو پناه برده می شود و الله همان پوشیده از درک دیدگان و بازداشته شده از (نفوذ و درک) افکار و خطورات ذهنی است.»

ص: ۱۲۴

۱- ۱-همان.

۲- ۲-التّوحید، باب۴، ح۲/۸۹.

۳- ۳-همان.

در این حدیث علاوه بر معنای فعلی به معنای دیگر الله که در بخش اول توضیح دادیم هم اشاره شده است. با این ترتیب ملاحظه می کنیم که «الله» نامی است برای آن ذاتی که معرفتش با تحیّر همراه است. در عین حال که به وضوح و روشنی شناخته می شود؛ اما در عین حال هیچ عارفی از او سر در نمی آورد و هیچ گونه احاطه ی علمی بر او پیدا نمی کند. این تحیّر یا «وَلَه» به چه علت است؟

اگر چیزی برای ما مجهول و ناشناخته باشد، در او حیرت نمی کنیم. اگر هم کاملاً مکشوف و معلوم باشد، باز هم در او حیران نمی شویم. تحیّر هنگامی است که هم بسیار روشن و انکار ناپذیر باشد (نفی تعطیل) و هم از هیچ جهت قابل کشف و معلومیّت نباشد (نفی تشبیه).

این تحیّر برای عاقلی پیش می آید که می بیند و از یک طرف نمی تواند «او» را انکار نماید و بگوید: «نیست» و از طرف دیگر نمی تواند «او» را به چیزی شبیه بداند و بگوید: «چیست». وقتی عاقل نسبت به چیزی این حالت دوگانه را داشته باشد که نه بتواند بگوید: «نیست» و نه بتواند بگوید: «چیست» به وَلَه یا حیرانی می افتد. البته منظورمان از این که نتواند بگوید: «چیست» این است که هیچ فهمی و هیچ تصوّری از «او» نداشته باشد و از هر گونه توصیفی نسبت به او هم عاجز باشد. در واقع از هیچ جهت نتواند بگوید که چیست. حتّی نمی تواند او را «نور» بداند؛ آن طوری که علم و عقل را نوریّ الذّات می شناسد. خلاصه این که از هیچ حیثی نتواند گزارشی درباره ی او بدهد و به تعبیر امام باقر (ع) در درک ماهیّت (چیستی) او در حیرت باشد. به خاطر همین خصوصیّت می توانیم معرفت به خدای متعال را «معرفت وَلَهی» بنامیم؛ یعنی معرفتی که همیشه با حیرت و وَلَه همراه است و هیچ گاه معروف از این که مورد وَلَه قرار گیرد، خارج نمی گردد.

وَلَه عاقل پس از حصول معرفت غیرعقلی

نکته ای که باید در این جا حتماً مورد توجه قرار گیرد این است که وقتی می گوییم وَلَه برای عاقل مطرح می شود، چگونه این مطلب را با عدم معقولیّت ذات پروردگار

ص: ۱۲۵

جمع می کنیم. ما از طرفی تأکید داریم بر این که معرفت خدا به نور علم و نور عقل امکان پذیرنیست و این معرفت چیزی ماورای معلومات و معقولات ماست. از طرف دیگر، وَلَه را به نور عقل مربوط می دانیم. اگر معرفت الله معرفت وَلَهی است، چگونه می شود که هم به نور عقل نباشد و هم وَلَهی باشد؟

پاسخ اجمالی این است که معرفت الله فوق مرتبه ی عقل است و وَلَه در مرتبه ی عقل. توضیح این که معرفت خدا به نور عقل نیست و هیچ نور مخلوقی نمی تواند روشنگر خدای متعال باشد؛ اما وَلَه به نور عقل است. یعنی کسی که معرفت خدا به غیر نور عقل نصیبش شده است، اگر نظر عاقلانه در معروف خود کند، به وَلَه می افتد.

در واقع وَلَه جایی است که انسان عاقل معروف خود را از حدّ تعطیل و حدّ تشبیه خارج می نماید. این مقام پس از حصول خود معرفت مطرح می شود. لذا می توان گفت که در مرتبه ی تحقّق اصل معرفت، وَلَه نیست؛ چون موضوع آن نیست. ابتدا باید معرفتی برای فرد حاصل شود تا وقتی به معروف خود نظر عاقلانه می کند، به جهت نفی حدّین به وَلَه بیفتد. اما این که می گوییم در مرتبه ی اصل تحقّق معرفت وَلَه نیست نباید این گونه فهم شود که پس معرفت الله هم مانند سایر معرفت هاست. خیر، وقتی می گوییم در اصل مقام معرفت وَلَه نیست؛ به این دلیل است که در آن مقام همه ی سیستم شناختی بشر تعطیل می شود. نور علم و عقل و... دیگر روشنگری ندارد همه ی انواری که بشر می شناسد، در آن مقام تاریک می شوند. امیرالمؤمنین (ع) در این جا تعبیر زیبایی دارند و می فرمایند:

أظلَمَ بِظُلمَتِهِ کُلُّ نورٍ. (۱)

هر نوری به سبب ظلمت (غیب بودن) او (خدا) تاریک می شود.

هر نوری هم چون نور علم و نور عقل وقتی به خداوند برسد، تاریک می شود. هیچ نوری آن جا روشنگری ندارد؛ چون ذات مقدّس پروردگار «غیب» یا«ظلمت» است و

ص: ۱۲۶

۱- ۱-بحارالأنوار ۴/۳۱۴، ح ۴۰.

معرفتِ ما نسبت به او، او را از غیب بودن خارج نمی کند. (۱)بنابراین، آن جا دیگر عقل و غیر عقل کارآیی ندارند. لذا می گوییم: مقام معرفت خدا، فوق مرتبه ی عقل است و به این جهت می گوییم که وَلَه هم در آن جا نیست. امّا – همان طور که گفتیم – ضدّ وَلَه یعنی روشنی و ظهوری که در امور دیگر هست هم آن جا نیست.

تفاوت وله در مقام اثبات صانع با وَلَه در مقام معرفت

در این جا برای آن که حقّ بحث بهتر ادا شود، خوب است اشاره کنیم به تفاوتی که میان وَلشه نسبت به صانع متعال مطرح می شود با وَلَهی که نسبت به خدای معروف داریم. در بحث اثبات صانع، وَلَه عاقل را در مورد خروج صانع از حدّ تعطیل و تشبیه توضیح دادیم. (۲) نتیجه ی توضیح این شد که عاقل با نظر کردن در مصنوعات از یک طرف می فهمد که این مصنوعات نمی توانند صانعی نداشته باشند (نفی تعطیل) و از طرف دیگر، از این صانع هیچ کشف و تصوّر و توصیفی نمی تواند داشته باشد (نفی تشبیه). غیر از این دو نفی، به نور عقل فهم دیگری ندارد و لذا عقلاً هیچ توضیحی درباره ی این پدیده ی عجیب (چگونه می شود چیزی را نتوان انکار کرد و در عین حال هیچ گونه تصوّر و کشف و توصیفی هم نپذیرد) نمی تواند بدهد. همین است که به حیرت و وَلَه می افتد و چون در مقام اثبات صانع با پای عقل طیّ طریق می کنیم، عقل هم دو گام بیشتر نمی تواند بردارد: نفی تعطیل از صانعُ ما و نفی تشبیه از او. امر دیگر غیر از این دو به چنگ عقل نمی آید.

به تعبیر دیگر، در مرحله ی اثبات صانع ماورای نفی تعطیل و نفی تشبیه، هیچ امر اثباتی به نور علم و نور عقل کشف نمی شود، تصوّری هم از آن نداریم و لذا توصیف ایجابی هم از آن نمی توانیم داشته باشیم. مجموع این عوامل ما را به وَلَه می اندازد.

اما وقتی به معرفت «او» رسیده باشیم، آن امر اثباتی را در اختیار داریم (همان خدایی که به معرفتش نایل شده ایم) که البته به نور علم و عقل نصیب ما نشده است.

ص: ۱۲۷

۱- ۱-در فصل سوم از همین بخش در این باره بحث شده است.

۲- ۲-کتاب توحید، دفتر اول/۹۶-۹۷.

این جا هم هنر عقل نفی حدّین است. عاقل هم تعطیل را نفی می کند و هم تشبیه را؛ اما از خدای معروفش که او را به غیر نور عقل حاضر دیده است. در نتیجه همین عاقل است که به وَلَه می افتد؛ چون از طرفی انکار معروفش را نمی تواند بکند و از طرف دیگر، چیزی از آن کشف نمی کند.

پس وَلَه و حیرت در هر دو مقام (اثبات صانع و معرفت او) یک مفهوم و یک ریشه دارد؛ اما متعلّق آن متفاوت است. در اثبات صانع صرف (یعنی وقتی فقط به تنبّه عقلی نظر داشته باشیم و معروفی در کار نباشد) وَلَه به یک امر غایب و مجهول (که در عین حال اثبات عقلی شده) تعلّق می گیرد و در مقام معرفت، وَلَه و حیرت به معروف متعلّق می شود. از جهتی می توان گفت که در مرحله ی اثبات عقلی صانع وَلَه به خاطر جهل است و در معرفت به سبب علم و معرفت. لذا می توانیم وَلَه اول را نوعی گیجی و سر در گمی به خاطر نادانی بدانیم؛ اما وَلَه در معرفت، حیرتِ برخاسته از علم و آگاهی است. روشن است که این دومی بسیار شگفت انگیزتر از اولی می باشد.

با توجه به این توضیح (تفاوت وَلَه در اثبات صانع با وَلَه در مقام معرفت) نکته ای که در مقام بیانش بودیم، بهتر روشن می شود؛ این که: «وَلَه کار عقل است و در اصل مقام معرفت که کار عقل نیست وَلَه هم نیست.» به این ترتیب، معلوم و معقول نبودن ذات پروردگار با وَلَهی بودن معرفت او عقلانی است، قابل جمع می شوند.

معرفت غیر عقلی و اثبات عقلی

خداوند هیچ گاه معقول نمی شود، معقولیّت فقط برای مخلوق امکان پذیر است.

امام باقر (ع) فرمودند:

إنّما یُعقَلُ ما کانَ بِصِفَةِ المَخلُوقِ و لَیسَ اللهُ کَذلک. (۱)

فقط آن چه ویژگی مخلوقیت دارد، معقول می شود و خداوند چنین نیست.

کلمه ی إنّما در فرمایش امام (ع) دلالت بر حصر می کند و مقصود انحصار

ص: ۱۲۸

۱- ۱-اصول کافی، کتاب التّوحید، باب آخر و هو من الباب الأوّل، ح۱.

معقول شدن در مخلوقات است. پس چون خداوند مخلوق نیست، معقول هم نمی شود. بنابراین، اگر چیزی معقول شد، قطعاً غیر خدای خالق است.از همان امام هُمام (حضرت باقرالعلوم (ع)) نقل شده که فرمودند:

هُوَ خِلافُ ما یُعقَل. (۱)

او (خداوند) غیر آن چیزی است که به عقل درمی آید.

پس معرفت خداوند به نور عقل حاصل نمی گردد، لذا آن را معرفت غیر عقلی می نامیم. اما پس از تحقّق این معرفت، عاقل به نور عقل آن خدای معروف را خارج از حدّ تعطیل و تشبیه می یابد. این یافتن همان چیزی است که ما آن را «اثبات» می نامیم. همان طور که در بحث «اثبات صانع» هم اشاره کردیم (۲)، معنای دقیق «اثبات» عبارت است از: «تنبه عاقل به قبح تعطیل و تشبیه». این تنبّه به نور عقل حاصل می شود. اگر معرفتی برای فرد حاصل نشده باشد، عاقل به قبح تعطیل و تشبیه صانعِ غایب متنبّه می گردد و همین تنبّه عقلی «اثبات صانع» نامیده می شود.

ولی اگر این تنبّه پس از حصول معرفت اله برای عاقل پیدا شود، آن گاه «اثبات الله» نام دارد؛ چون به خارج بودن خداوند از دو حدّ تعطیل و تشبیه عقلانی پس از حصول می گوییم که: خدا عقلاً اثبات می شود، مقصودمان همین تنبّه عقلانی پس از حصول معرفت می باشد. بنابراین، لازمه ی اثبات عقلی «او» معقول شدنش به نور عقل نیست و این نکته ای بس مهمّ و کلیدی است که باید همواره مدّ نظر باشد.

نتیجه ی این نکته آن است که لازمه ی «اثبات» به معنایی که عرض شد، تشبیه نیست. مذهب «اثبات بلاتشبیه» که امام هشتم (ع) آن را تنها مذهب صحیح در توحید دانسته اند (۳)، تنها با همین معنا از «اثبات» قابل فرض است. راه های دیگری که بشر منحرف از مکتب اهل بیت (ع) رفته اند یا منتهی به نفی و تعطیل الله می شود و یا

ص: ۱۲۹

۱- ۱-همان، باب اطلاق القول بإنّه شیء، ح ۱.

۲- ۲-کتاب توحید، دفتر اول/۲۰۸.

۳- ۳-اشاره به حدیث امام رضا ع در توحید صدوق، باب ۷، ح۸ توضیح این حدیث شریف در کتاب توحید، دفتر اول/ ۲۱۵-۲۱۷ آمده است.

منجر به تشبیه او می گردد. إن شاء الله در دفاتر بعدی کتاب توحید به بحث درباره ی اهمّ این راه های انحرافی و نتیجه ی آن ها خواهیم پرداخت.

تفاوت اثبات خدا با اعتقاد به او

آن چه گفتیم معنای «اثبات خدا» بود؛ اما «اعتقاد به او» مرحله ای دیگر است که پس از مرحله ی اثبات، مطرح می شود. اگر بخواهیم تفاوت دقیق میان این دو را بیان کنیم، همان تعابیری را که در بحث اثبات صانع گفتیم، تکرار می کنیم، (۱)در آن جا بین «خروج صانع از حدّ تعطیل و تشبیه» و «اخراج صانع از حدّ تعطیل و تشبیه» تفاوت قائل شدیم. این جا هم میان «خروج خداوند از حدّ تعطیل و تشبیه» و «اخراج او از این دو حدّ» تفکیک می کنیم. منظور از خروج از دو حدّ، «تنبّه عقلانی به قبح تعطیل و تشبیه خداوند» است. این تنبّه یک کشف عقلانی غیر اختیاری است که عاقل نسبت به آن، حالتِ «انفعال» دارد؛ کاری انجام نمی دهد، بلکه این حال برایش حاصل می گردد. منظور از «اثبات» نیز همین تنبّه عقلانی غیر اختیاری است.

امّا «اخراج خدا از این دو حدّ» یعنی چه؟ این اخراج یک فعل قلبی اختیاری است و مراد از آن، التزام قلبی پیدا کردن به آن تنبّه عقلی (خروج از دو حدّ) است. وقتی چیزی برای انسان اثبات می شود، دو حالتِ قلبی متفاوت نسبت به آن می تواند بگیرد. یکی حالت قبول و تسلیم و دوم حالت ردّ و انکار. انتخاب یکی از این دو حالت، به اختیار خود اوست. البته نور عقل در این جا برای عاقل روشنگری می کند و حُسن التزام و تسلیم به آن چه برایش اثبات شده را روشن می کند. نیز قبح ردّ و انکار آن را برایش آشکار می نماید. اگر به این کشف عقلانی ملتزم گردد و آن را قلباً بپذیرد، می گوییم به آن اعتقاد پیدا کرده است و اگر خلافِ روشنگری نور عقل عمل کند و آن را قلباً ردّ نماید، به آن بی اعتقاد شده است.

در این جا هم وقتی عارف به خدا، عقلاً به خروج «او» از حدّ تعطیل و تشبیه متنبّه

ص: ۱۳۰

۱- ۱-کتاب توحید، دفتر اول/ ۹۴-۹۷.

گردید. مختار است که به این تنبّه عقلی ملتزم گردد یا خیر. اگر ملتزم شد، می گوییم. خداوند رااز حدّ تعطیل و تشبیه «اخراج» کرده است و اگر نشد، «اخراج» نکرده است. البته نور عقل، حُسن این اخراج و قبح عدم اخراج را کشف می کند؛ ولی فرد مختار است که عاقلانه عمل نماید یا بر خلاف روشنگری عقل خود، موضع بگیرد. اگر موضع ردّ و انکار قبلی بگیرد، غیر عاقلانه عمل کرده و اگر آن را قلباً بپذیرد، عاقلانه برخورد کرده است.

«اعتقاد به خدا» همان موضع عاقلانه گرفتن در برابر خدای خارج از حدّ تعطیل و تشبیه است یعنی قبول و التزام قلبی نسبت به آن. پس معنای دقیق اعتقاد به خدا عبارت است از: «التزام و تسلیم در برابر تنبّه عقلانی به خروج خداوند از حدّ تعطیل و تشبیه». «تنبّه عقلانی به خروج خداون از دو حدّ» همان اثبات خدا بود. بنابراین، اعتقاد به خدا به معنای «التزام تسلیم قلبی به اثبات خدا» می شود. این التزام و تسلیم را همان «اخراج» تعبیر می کنیم و بنابراین، اعتقاد به خدا مساوی با اخراج او از حدّ تعطیل و تشبیه خواهد شد.

همان طور که گفتیم نور عقل حُسن این اعتقاد و قبح عدم آن را روشن می کند. بنابراین می توانیم اعتقاد به خدا را از همین جهت، «عقلی» بدانیم، عقلی بودن آن یعنی این که عقل، خوبیِ انجام و بدیِ ترک آن را کشف می نماید. مانند این است که بگوییم: شکر مُنعم عقلی است. مقصودمان این است که نور عقل حُسن شکر مُنعم و قبح ناشکری او را کشف می کند. شکر منعم با ناشکری او هر دو افعال اختیاری اند که نور عقل، حُسن اولی و قبح دومی را روشن می نماید. در این جا هم قبول کردن قلبی خدایی که اثبات شده و قبول نکردن او، دو فعل اختیاری هستند که عقل، اولی را خوب و دومی را بد می شناسد. عاقلانه عمل کردن به این است که انسان فعل اول را اختیار کند و به وجود خدا ملتزم گردد.

با این توضیحات، تفاوت عقلی بودن «اثبات خدا» با عقلی بودن «اعتقاد به خدا» روشن می شود. اثبات خدا یک انفعال و تنبّه قلبی است که به نور عقل حاصل می گردد؛

ص: ۱۳۱

ولی اعتقاد به او یک فعل قلبی است که نور عقل حُسن انجام آن و قبح ترکش را روشن می کند. در اولی عقلی بودن یعنی «روشن شدن به نور عقل» و در دومی یعنی «عمل عاقلانه کردن».

اعتقاد عقلی به خداوند

این بحث را با نقل دو حدیث زیبا از امام هشتم (ع) خاتمه می دهیم. ایشان ضمن یک خطبه ی مفصّل توحیدی فرمودند:

بِالعُقُولِ يُعقَدُ التَّصديقُ بِاللهِ. (۱)

به سبب عقل ها تصدیق خداوند به قلب گره می خورد.

مقصود ایشان این است که عقل، حُسن و لزوم تصدیق خداوند را کشف می کند و بنابراین، عاقلانه عمل کردن به این است که انسان خداوند را تصدیق نماید. منظور از تصدیق همان پذیرش و اذعان به وجود خداست. تعبیر «يُعتَقد» از کلمه ی «عقد» به معنای گِره زدن گرفته شده و مقصود گره خوردن چیزی به قلب انسان است و تصدیق را هم که اعتقاد می گویند به خاطر گره خوردن آن اقرار و اعتراف به قلب می باشد.

امام رضا (ع) در عبارت دیگری از همین خطبه ی توحیدی، از همین معنا چنین تعبیر فرموده اند:

بِالعُقُولِ يُعتَقَدُ مَعرِفَتُهُ. (۲)

به سبب عقل ها، معرفت او (خدا) به قلب گِره می خورد (مورد اعتقاد قرار می گیرد).

وقتی معرفت خداوند حاصل شود، گِره زدن آن به قلب یک فعل اختیاری است که نور عقل، حُسن آن را روشن می کند و قبحش را هم می نمایاند. بنابراین، اعتقاد به معرفت خدا یعنی التزام به آن خدایی که معرفتش برای انسان حاصل شده است.

توجه شود که در این حدیث و حدیث قبلی نفرموده اند که معرفت «او» به نور عقل

ص: ۱۳۲

۱- ۱-التوحید/ باب۲، ح۲/ ۴۰.

۲- ۲-همان/۳۵.

حاصل می شود. چنین چیزی در مکتب معارف اهل بیت (ع) به کلّی مردود است و کسی که بخواهد حدیث امام هشتم (ع) را این طور معنا کند، از معارف ایشان به دور است. آن چه فرموده اند، گِره خوردن قلبی یا همان اعتقاد به خدا و قبول معرفت اوست که آن را عقلی دانسته اند. معنای عقلی بودن آن را هم توضیح دادیم.

البته همین اعتقاد که فعل قلبی اختیاری است، گاهی «معرفت» نامیده شده که باید حساب آن را از معرفتی که صُنع خداست، جدا کرد. در فصل آینده به تشریح و توضیح این بحث می پردازیم.

ص: ۱۳۳

ص: ۱۳۴

فصل ۲: معرفت واجب (ایمان) به خدای متعال

اشاره

در فصـل نخست از بخش اول دیـدیم که یکی از معانی لغوی «معرفت» اقرار در برابر انکار است (۱)و می دانیم که اقرار و انکار دو فعل قلبی اختیاری انـد برخلاف اصل شـناخت که امری غیر اختیاری است. بنابراین، معرفت یک معنای اختیاری هم پیدا می کند که همان اقرار، اذعان و پـذیرش است. معرفت به این معنا با «تصـدیق» و «اعتقاد» یکی می شود. ما در این فصل به توضیـح همین معنای اختیاری معرفت و جایگاه آن می پردازیم.

جایگاه معرفت واجب

اولین نکته در این خصوص، شناخت جایگاه این معنا از معرفت است. اقرار پس از شناخت مطرح می شود. وقتی حقیقتی برای انسان روشن می شود، نسبت به آن دو گونه موضع گیری می توانـد داشـته باشـد: یـا تسـلیم آن شود و یا آن را ردّ و انکار نمایـد. این دو موضع هر دو قلبی هسـتند. بنـابراین، تسـلیم و ردّ (یـا اقرار و انکار) یک حقیقت، دو فعل اختیاری قلبی انـد که جایگاه آن ها پس از شناخت آن حقیقت است.

ص: ۱۳۵

۱- ۱-لسان العرب ۱۰/۱۱۲.

در بحث فعلی، حقیقت مورد نظر همان معرفت الله است. اگر کسی خداوند را بشناسد، پس از مرحله ی شناخت نوبت به قبول یا ردّ قلبی آن می رسد. اصل معرفت به خدا لطف و عنایت خود او ایجاد می شود و اما پذیرش یا نپذیرفتن قلبیِ آن کار انسان مختار است. امام صادق (ع) فرمودند:

لِلهِ عَلَی الخَلقِ إذا عَرَّفَهُم أن یَقبَلُوا. (۱)

حقّ خدا بر خلق این است که هرگاه (خدا) به ایشان معرفت داد، آن را بپذیرند.

این حق به نور عقل برای انسان روشن می شود. عاقل به نور عقل درمی یابد که اگر حقیقتی را شناخت، نباید آن را انکار نماید. قبح این انکار به نور عقل کشف می شود. در مورد معرفت خدا هم این مطلب صادق است. اصل معرفت الله به نور عقل محقّق نمی شود؛ ولی اگر حاصل شد، آن گاه اقرار و پذیرش آن یک واجب عقلی است که بر عهده ی هر عاقلی می آید. این اقرار و اعتراف قلبی چون فعل اختیاری است، متعلَّق تکلیف واقع می شود برخلاف اصل تحقّق معرفت که به اختیار انسان نیست. همین اقرار و پذیرش قلبی که عقلاً بر انسان واجب می باشد، «معرفت» نامیده شده که با معنای لغوی آن (معنای ششم در فصل اول بخش اول) نیز هماهنگی دارد. لذا مشاهده می کنیم که در بعضی احادیث سخن از «معرفت واجب» مطرح شده که ناظر به همین معنای معرفت است. معانی دیگر معرفت هیچ کدام اختیاری نیستند تا متعلِّق تکلیف (وجوب) قرار گیرند. از حضرت امام جعفر صادق (ع) نقل شده که فرمودند:

إن أفضَلَ الفَرائِضِ و أوجَبَها عَلَی الإنسانِ مَعرِفَةُ الرَّبِّ و الإقرارُ لَهُ بِالعُبودیَّة. (۲)

همانا برترین و واجب ترین واجبات بر انسان، معرفت پروردگار و اقرار به بندگی اوست.

ص: ۱۳۶

۱- ۱-اصول کافی، کتاب التوحید، باب حجج الله علی خلقه، ح۱.

۲- ۲-بحارالانوار ۳۶/۴۰۷، ح۱۶ به نقل از کفایة الأثر.

می بینیم معرفت ربّ واجب دانسته شده که مراد از آن همان قبول و پذیرش معرفتی است که خدا به بنده اش عنایت فرموده است. به طور کلّی هر جا که معرفتی واجب دانسته شده، مربوط به همین معنای معرفت است؛ یعنی اقرار، تصدیق، قبول، اذعان و اعتراف به آن چه که شناخته شده است. در زبان فارسی وقتی تعبیر «خداشناس» را به کار می بریم، مقصودمان همین معنا از معرفت است. خداشناس یعنی کسی که به وجود خداوند اقرار و اعتراف دارد و او را پذیرفته است. در مقابل، به کسی که او را تصدیق نکرده «خدانشناس» می گوییم.

معرفت واجب یا ایمان قلبی

تعبیر دیگری که مرادف با این معنای معرفت است، «ایمان قلبی» می باشد. ایمان مجموعه ای از اعمال اختیاری است که قسمتِ قلبی آن، همان «معرفت» اختیاری می باشد. بنابراین معرفت یا ایمان، عمل قلبِ کسی است که به معرفت خداوند نایل گشته است. امام صادق (ع) فرمودند:

الإیمان عَمَلٌ کُلُّه.

همه ی ایمان عمل است.

سپس سهم هر یک از اعضای انسان را در عمل ایمانی معیّن فرمودند که در خصوص عمل قلب چنین است:

فَأمّا ما فَرَضَ عَلَی القَلبِ مِنَ الإیمان فَالإقرارُ و المَعرِفَةُ و العَقدُ و الرِّضا و التّسلیمُ بأن لا إلهَ إلّا الله وَحدَهُ لا شَریکَ لَهُ... و أنَّ مُحمَّداً عَبدُهُ و رَسولُهُ... و الإقرارُ بما جاءَ مِن عِندِ اللهِ مِن نَبیٍّ أو کتابٍ فَذلکَ ما فَرَضَ اللهُ عَلَی القَلبِ مِنَ الإقرارِ و المَعرِفَةِ و هُوَ عَمَلُهُ... و هُوَ رَأسُ الإیمان. (۱)

اما آن چه از ایمان که بر قلب واجب دانسته، اقرار و معرفت و اعتقاد و رضا و

ص: ۱۳۷

۱- ۱-اصول کافی، کتاب الایمان الکفر، بابٌ فی أنَّ الإیمان مبثوث لجوارح البدن کلّها، ح ۱.

تسلیم است به این که معبودی جز الله یگانه و بی شریک نیست... و این که حضرت محمد (ص) بنده و فرستاده ی اوست... و اقرار به پیامبران و کتب آسمانی که از جانب خدا آمده اند. پس این چنین اقرار و معرفت را خداوند بر قلب واجب کرده و همین عمل او (قلب) است... و آن سر ایمان است.

سهم قلب در تحقّق ایمان اختیاری، اقرار و اعتقاد و رضا و تسلیم نسبت به خدا و پیامبر (ص) و کتب آسمانی و پیامبران الهی است. همه ی این ها خلاصه می شوند در قبول و پذیرشِ آن چه برای فرد شناخته شده است. منظور از معرفت اختیاری همین اقرار و اعتقاد و رضا و تسلیم می باشد که رأس ایمان دانسته شده است.

اصل و رأس ایمان خداشناسی و پیغمبرشناسی یعنی پذیرفتن پیامبری پیامبر (ص) و امام شناسی هم – که لازمه ی ضروری دو رکن قبلی است (۱) –به معنای پذیرش مقام امامت برای ائمّه ی طاهرین (ع) می باشد.

رأس ایمان مهمترین رکن آن است که اگر نباشد، همه ی ایمان از بین می رود. درست است که رأس ایمان همه ی آن نیست و اعضا و جوارح انسان هر کدام نقشی در تحقّق ایمان دارند؛ ولی رأس همه ی آن ها قلب است که به تعبیر امام صادق (ع) امیر و فرمانروای بدن می باشد. ایشان در قسمتی از همین حدیث مورد بحث، در مورد قلب فرموده اند:

هُوَ أمیرُ بَدَنِهِ الَّذی لا تَرِدُ الجَوارحُ و لا تَصدُرُ إلّا عَن رَأیِهِ و أمرِهِ. (۲)

آن (قلب) فرمانروای بدن انسان است که هیچ عضوی بدون تشخیص و دستور او هیچ عملی را انجام نمی دهد.

ایشان در ادامه ی فرمایش خود سهم هر یک از اعضا و جوارح اصلی را در عمل ایمانی معیّن فرموده اند؛ ولی روشن است که نقش اصلی را در این جا قلب دارد که عمل

ص: ۱۳۸

۱- ۱-اهمیت امام شناسی معرفت امام ع و جایگاه آن را در ایمان بنگرید و کتاب معرفت امام عصر ع، بخش دوم.

۲- ۲-اصول کافی، کتاب الإیمان و الکفر، بابُ فی أنَّ الإیمان مبثوث لِجوارح البدن کلّها، ح ۱.

اختیاریِ آن اقرار و اذعان به معرفت خدا، پیامبر (ص) و سایر اموری است که پذیرفتن آن ها واجب دانسته شده است. امیرالمؤمنین (ع) فرمودند:

الإیمانُ مَعرِفَةٌ بِالقَلبِ و إقرارٌ بِاللِّسانِ و عَمَلٌ بِالأرکانِ. (۱)

ایمان عبارت است از معرفت قلبی و اعتراف زبانی و عمل به جوارح.

اعتراف زبانی و عمل جوارحی اگر برخاسته از معرفت قلبی باشند، ارزش پیدا می کنند. در واقع زبان و عمل انسان حکایتگر اعتقاد و تسلیم او هستند و آن چه ارزش اصلی دارد، همان اقرار و تسلیم قلبی است. به همین جهت رتبه ی ایمان هر کس به درجه ی معرفت او برمی گردد. رسول خدا (ص) می فرمایند:

أفضَلُکُم إیماناً أفضَلُکُم مَعرِفَةً. (۲)

بهترین شما در ایمان، برترین شما در معرفت است.

ناگفته نماند که برتری معرفت انسان به دو عامل بستگی دارد: یکی درجه و شدّت معرفتی که خداوند به او عطا می فرماید و دوم درجه و عمق تسلیم و پذیرش او نسبت به معرفتی که خداوند عنایت فرموده است. اولی غیر اختیاری و دومی اختیاری است و هر چه معرفت خدادای شدید تر باشد، تسلیم و اقرار قلبی نسبت به آن هم علی القاعده عمیق تر و شدیدتر است. هر دو جنبه در رتبه ی ایمانی انسان مؤثّر می باشند.

معرفت عقلی یا «بالعقل» نسبت به خدا

حال که معنا و ارزش این معرفت قلبی را دانستیم، بار دیگر بر وجوب عقلی آن تأکید می نماییم. به همین جهت می توانیم آن را «معرفت عقلی» یا «معرفت بالعقل» بدانیم. مقصودمان از تعبیر «عقلی» یا «بالعقل» همان معنایی است که در انتهای فصل گذشته درباره ی «اعتقاد عقلی» بیان کردیم. گفتیم: عقلی بودن اعتقاد به خدا یعنی عاقلانه بودنِ آن و این که به واسطه ی نور عقل، حُسن فعل و قبح ترکش معلوم می شود.

ص: ۱۳۹

۱- ۱-نهج البلاغه فیض الاسلام، حکمت ۲۱۸.

۲- ۲-بحارالانوار ۳/۱۴، ح۳۷.

معرفت عقلی هم که این جا تعبیر می کنیم، به همین معناست. مقصود این است که نور عقل وجوب آن را کشف می کند و لذا این عمل را عاقلانه و ترکش را غیر عاقلانه می دانیم.

بر این اساس می توانیم ادّعا کنیم که اگر درجایی معرفت خداوند «بالعقل» دانسته شده، احتمالاً مراد همین معرفت عقلی اختیاری است که فعل انسان عاقل مختار می باشد. به این حدیث امام صادق (ع) توجّه کنید:

بِالعَقلِ عَرَفَ العِبادُ خالِقَهُم و أَنَّهُم مَخلُوقُونَ و أَنَّهُ المُدَبِّرُ لَهُم و أَنَّهُم المُدَبِّرونَ و أَنَّهُ الباقی و هُمُ الفانونَ. (۱)

بندگان به نور عقل، خالقشان و این که خود مخلوق هستند را تصدیق می نمایند و به این که او مدبّرشان و خود تحت تدبیر او هستند، اعتقاد می ورزند و این که او پاینده و خود از بین رفتنی اند را می پذیرند.

اعتقاد به خالق و مدبّر عالَم و این که بندگان همگی مخلوق و تحت تدبیر خالقشان هستند، «بالعقل» می باشد؛ یعنی عملی عاقلانه است که نور عقل، حُسن و بلکه لزوم آن را روشن می نماید. این احتمال راجح در معنای حدیث امام صادق (ع) است. توجّه داریم که چون اصل تحقق معرفت خداوند به نور عقل نیست، لذا در حدیث شریف نمی توانیم بگوییم مراد از «عَرَف» حصول معرفتی است که صُنع خود خداست آن معرفت بالعقل حاصل نمی شود؛ ولی معرفتی که فعل بشر مختار است، می تواند بالعقل باشد.

اما احتمال مرجوح و ضعیف تر در معنای حدیث این است که «عَرَفَ» به معنای «عَلِمَ» به کار رفته باشد؛ یعنی همان معنای اوّل «عَرَف» که در ابتدای کتاب نقل کردیم. بنابراین احتمال، امام (ع) در فرمایش خود بر اثبات صانع استدلال فرموده اند و اصولاً وارد بحث معرفت به معنای رایج و متداول آن نشده اند.

بر این اساس می توان گفت که بندگان به نور عقل به این که خالق و مدبّری دارند

ص: ۱۴۰

۱- ۱-اصول کافی، انتهای کتاب العقل و الجهل، ح الف.

استدلال می کنند نه این که با این نور به معرفت شخص خالق و مدبر خود برسند. این احتمال، احتمال ضعیفی است؛ چون برای بیان استدلال عقلی بر این که مخلوقات، خالق و مدبّری دارند، تعبیر «عَرَفَ العبادُ خالِقَهُم» کلام رسا و بلیغی نیست. بیان رسا در مورد اثبات عقلی صانع متعال در دنباله ی فرمایش امام صادق (ع) به این صورت آمده است:

استَدَلُّوا بِعُقُولِهِم عَلی ما رَأوا مِن خَلقِهِ مِن سَمائِهِ و أرضِهِ و شَمسِهِ و قَمَرِهِ و لَیلِهِ و نَهارِهِ أنَّ لَهُ و لَهُم خالِقاً و مُدَبِّراً لَم یَزَل و لا یَزُول. (۱)

با عقل های خود از دیدن آسمان و زمین و خورشید و ماه وشب و روز او که همگی مخلوق اویند، دلیل می آورند بر این که او (خود عقل) و آن ها خالقی و مدبّری ازلی و ابدی دارند.

این بیان بر اثبات صانع به نور عقل دلالت دارد؛ اما در این جا تعبیر معرفت به کار نرفته است؛ چون شناخت شخصِ خالق و مدبّر مطرح نیست. تعبیری که به کار برده اند، «خالقاً» و «مدبّراً» به صورت نکره است؛ یعنی این که به نور عقل می فهمند که خالقی و مدبّری دارند. اما در جملات قبلی حدیث تعبیر «خالقهم» و «أنّه المدبّر لهم» به کار رفته که ظاهر این الفاظ بر شخص خالق و مدبّر دلالت می کند. لذا در این قسمت احتمال اول را ترجیح دادیم که مقام، مقام معرفت باشد و این که بندگان به نور عقلف اقرار و اعتراف به معروف خود می کنند نه این که به نور عقل، معرفتِ صُنع خدا تحقّق یابد.

محکومیّت عاقل به اقرار به خداوند

نتیجه ی کلّی بحث این است که لزوم تسلیم و اقرار به معرفت خداوند برای هر عاقلی پس از حصول معرفت، روشن است.اگر کسی بخواهد عاقلانه برخورد کند، نمی تواند خالق خویش را انکار نماید. امیرالمؤمنین (ع) در این زمینه می فرمایند:

ص: ۱۴۱

۱- ۱-همان.

لا تَستَطیعُ عُقُولُ المُتَفَکِّرینَ جَحدَهُ. (۱)

عقل های اهل فکر توان انکار او را ندارند.

اگر عاقل درست بیندیشد، می یابد که عقلش اجازه ی انکار خدایش را نمی دهد. روشن است که عدم توانایی حجد و انکار به معنای سلب اختیار و آزادی از فرد عاقل نیست. مراد این است که اگر عاقل مطابق کشف عقلانی اش عمل کند، امکان ندارد که خالق خویش را منکر شود. درواقع شواهد و نشانه های پروردگار حجّت را بر فرد عاقل منکر تمام کرده به طوری که عقل خودش، او را به خاطر حجد و انکارش محکوم می نماید. به قسمتی از یک خطبه ی امیرالمؤمنین (ع) در همین موضوع توجّه فرمایید:

لَم یُطلِعِ العُقُولَ عَلی تَحدیدِ صِفَتِهِ و لَم یَحجُبها عَن واجبِ مَعرِفَتِهِ فَهُوَ الَّذی تَشهَدُ لَهُ أعلامُ الوُجودِ عَلی إقرارِ قَلبِ ذی الجُحودِ.(۲)

عقل ها را بر این که صفتش را محدود کنند (حدّ عقلی برای صفات خدا قائل شوند)، آگاه نکرده و آن ها (عقل ها) را از معرفتِ واجب خود محجوب نساخته است؛ چرا که او همان کسی است که نشانه های هستی برایش بر اقرار قلب منکر (خدا) شهادت می دهند.

امیر کلام در فرمایش خود، شأن و نقش عقل را در حوزه ی معرفت خداوند، در دو مرحله بیان فرموده اند. مرحله ی اول ناتوانی عقل است در شناخت و احاطه بر صفات خداوند. نور عقل از این که خدا یا صفتی از صفات او را کشف کند، عاجز است. اما در مرحله ی دوم که «واجب معرفت» است، نور عقل، حجّت را بر فرد عاقل تمام می کند «واجب معرفت» همان معرفت واجب است؛ یعنی اقرار و تسلیم به خدای شناخته شده که وجوبِ آن به نور عقل روشن می شود. خداوند عقل را از این روشنگری محروم و محجوب نساخته است؛ یعنی عاقل به عقل خویش می فهمد که باید به وجود خدای خود اقرار نماید. دلیل و نشانه ای که امیرالمؤمنین (ع) برای عدم محرومیّت

ص: ۱۴۲

۱- ۱-التّوحید، باب۲، ح ۱/۳۱.

۲- ۲-نهج البلاغه، خطبه ی ۴۹.

عقل از معرفت واجب خداونـد، ذکر فرموده انـد، این است که نشانه های هستی همگی گواهی می دهنـد بر این که قلب منکر خـدا بایـد به وجود او اقرار نماید. بنابراین بر منکر خدا – بنابراین بر منکر خدا – به دلیل داشـتن عقل – حجّت تمام است و او دلیل عقل پسندی برای جحود و انکار خود ندارد.

می بینیم که عبـارت «فَهُوَ الَّذی تَشـهَدُ لَهُ... ذِی الجُحُود» در واقع به عنوان دلیـلِ جمله ی قبـل «لَم یَحجُبهـا عَن واجِبِ مَعرِفَتِهِ» آورده شـده و ارتبـاط منطقی محکمی بین این دو مطلب وجود دارد. چگونه اثبـات می شود که عقـل ها از کشف معرفت واجب نسـبت به خداوند، محروم و محجوب نیستند؟ دیدن نشانه ها و آیات خداوند در عالَم، حجّت را بر فرد منکر خدا به گونه ای تمام می کند که او – به نور عقل – می یابد که باید به وجود خدا اقرار نماید و در واقع مکلَّف به اقرار است. این اقرار همان واجب معرفتی است که نور عقل آن را بر عهده ی عاقل می گذارد.

ص: ۱۴۳

ص: ۱۴۴

فصل ۳: اوصاف معرفت الله

اشاره

پس از بیان معنای «معرفت» و تطبیق آن ها بر معرفت خدا، نوبت می رسد به بیان اوصاف و ویژگی های معرفت خداوند که در این فصل به آن می پردازیم. در این جا ابتدا اوصاف عامّ هر معرفتی را ذکر می کنیم که شامل معرفت الله هم می شود. این ویژگی ها در همه ی معرفت های انسان وجود دارد.

۱- ذهنی و فکری نبودن معرفت

اولین ویژگی معرفت این است که یک امر ذهنی و فکری نمی باشد. این خصوصیّت در همه ی معرفت های انسان وجود دارد. بارزترین مصداق معرفت، معرفت حسّی است مانند دیدن، شنیدن، چشیدن و... وقتی این کتاب را می بینیم و آن را می شناسیم، آیا تصوّری از او به ذهن می آید؟ به بیان دیگر آیا دیدن مساوی با تصوّر کردن است؟ سؤال از زمانِ احساس است، آیا در همان وقتی که چیزی را حسّ می کنیم، معرفتِ ما نسبت به آن مساوی با حصول صورت ذهنی از آن است؟ وقتی صدایی می شنویم، بویی را استشمام می کنیم، مزه ای را می چشیم یا جسمی را لمس می کنیم، در همه این موارد معرفت ما نسبت به صدا و بو و مزه و جسم ملموس، همان احساس کردن ماست و احساس وجداناً از مقوله ی تصوّر و فکر کردن نیست. ما در حال حس کردن، خود

ص: ۱۴۵

محسوسات را ادراک می کنیم نه این که صورت ذهنی از آن ها پیدا کنیم. وجدانِ هر کس گواهی می دهد که سنخ احساس با سنخ فکر و تصوّر متفاوت است. در احساس با واقعیّت خارجی محسوس مواجه ایم؛ ولی در فکر، صرفاً تصوری از آن چه درباره اش فکر می کنیم داریم. بنابراین، معرفت حسّی چیزی غیر از تصوّر محسوسات است و این تلقّی که در بعضی مکاتب فلسفی علم و معرفت را همان صورت ذهنی از شیء خارجی (عین) دانسته اند (۱)، با وجدان مطابقت ندارد. در این تلقّی گفته می شود که شنیدن یعنی حصول صورت مسموعه در ذهن؛ دیدن یعنی حصول صورت مبصَره در ذهن؛ لمس کردن یعنی حصول صورت ملموسه و ... خلاصه همه ی حواسّ انسان به یک سری صورت های ذهنی از محسوسات ختم می شود. این برداشتِ خلاف وجدان از این فرض نادرست ناشی می شود که معرف یک چیز را صورت ذهنیِ آن بدانیم. ساده ترین مثال نقض برای این تئوری، معرفت حسّی ما نسبت به محسوسات است که هر کس غیریّت آن را با تصوّرات ذهنی، وجدان و تصدیق می نماید.

توجّه شود که در این جا بحث وجود یا عدم صورت شیء در ذهن مطرح نیست. بحث این است که آیا احساس یک شیء همان حصول صورت آن در ذهن است یا خیر. ما به روشنی وجدان می کنیم که بدون وساطت و دخالت هیچ فکر و تصوّری به محسوسات خود، معرفت پیدا می کنیم.

با نگاهی عمیق تر به مسأله می توانیم «معرفت عقلی» را هم به عنوان مورد نقض مطرح کنیم. معرفت عقلی آن معرفتی است که به نور عقل حاصل می شود. مثال مناسب آن، شناخت ظلم یا عدل است که به نور عقل برای عاقل محقّق می گردد. در فصل اولِ بخش نخست در توضیح معنای پنجم معرفت، چشیدنِ ظلم را مثال زدیم که یک امر بسیط جزئی است و تفاوتِ آن را با ادراک کلّیِ ظلم بیان نمودیم. «معرفت» نسبت به ظلم به نور عقل حاصل می شود که در نتیجه قبح ذاتی آن نیز همواره با ادراک

ص: ۱۴۶

۱- ۱-این تلقّی در اصل از ارسطوست و سپس ارسطوئیان – چه مسلمان و غیر مسلمان – همگی بر همین قول بوده و هستند.

خودِ ظلم برای عاقل مکشوف می گردد. نمی توان فرض کرد عاقلی ظلمی را بچشـد و زشتی آن را درنیابد. این امر نشانه ی حضور نور عقل است که حُسن یا قبح ذاتی افعالی هم چون عدل و ظلم را روشن می نماید.

کسی که این معرفت برایش حاصل شده، به روشنی وجدان می کند که آن از سنخ فکر و تصوّر ذهنی نیست. ادراک عقلی مواجهه ی عاقل به نور عقل با واقعیّت معقول است و معقول در این جا همان ظلم خارجی و عینی می باشـد نه صورتی ذهنی از آن، بنابراین معرفت عقلی هم از قبیل تصوّر و فکر نمی باشد.

این ویژگی در مورد «معرفت الله» هم عیناً جاری است. معرفت خـدا هم – به همان معنایی که در فصل چهارم بخش نخست توضیح دادیم – از مقوله ی فکر و تصوّر ذهنی نیست و هر عـارفی می یابـد که در حـال معرفت با خـدای واقعی بـدون وساطتِ ذهن و فکر مواجه می شود. شناخت خدا مساوی با تصوّر ذهنی از او نیست. بر عکس اگر از چیزی تصوّر ذهنی داشته باشیم، به همین دلیل باید آن را غیر «الله» بـدانیم. إن شاءالله در دفاتر بعدی کتاب توحید بحث مفصّل تری درباره ی تصوّرناپذیری خدای متعال مطرح خواهیم نمود.

۲- بداهت معنای معرفت

دومین ویژگی عامّ در هر معرفت، بداهت معنای آن است. بداهت به معنای روشنی ذاتی است و بدیهی به امری گفته می شود که به ذاتِ خود روشن و پـذیرفته است. اصـطلاحاً احتیاج به امری گفته می شود که به ذاتِ خود روشن و پذیرفته است. اصـطلاحاً احتیاج به معرِّف نـدارد و اسـتدلال و برهان هم نمی خواهد. کسـی که معرفتی را وجدان می کند، آن را چنان روشن می یابد که بی نیازی آن را از تعریف و معرّف تصـدیق می نمایـد. به عنوان مثال وقتی انسان چیزی را حسّ می کنـد، می بینـد یا می شـنود یا... دیـدن یا شنیـدنش آن چنـان وضوح و روشـنی دارد که آن را بی نیاز از هر تعریف و توضـیحی می کنـد. معرِّف به قول منطقیّین بایـد آجلی (آشـکارتر) و أعرف (شـناخته شده تر) از معرِّف باشد؛ یعنی اگر بخواهیم چیزی را به کمک چیزهای دیگر بشناسیم، باید شناساننده از شناخته شده آشکارتر و روشن تر باشد وگرنه نمی تواند

ص: ۱۴۷

وسیله ی شناساندن قرار گیرد. اما آیا کسی می تواند دیدن یا چشیدن خود را با چیزی واضح تر و روشن تر از خود آن ها توضیح دهد؟ ما روشن تر و بدیهی تر از احساساتمان چه چیزی داریم که با کمک آن بخواهیم احساسِ خود را تبیین نماییم؟
معرفت های دیگر ما نیز همین ویژگی را دارند. وقتی عاقلی ظلم و قبح آن را می چشد، آیا می تواند چشیدنِ خود را با استفاده از امر دیگری توضیح دهد؟ به هر چه متمسّک شود، می یابد که «چشیدنِ» او واضح تر و روشن تر از آن است. بنابراین، معرفت خود را نسبت به ظلم و زشتی آن بدیهی و بی نیاز از تعریف و استدلال می شمارد.
این ویژگی عیناً در مورد خدای متعال هم صدق می کند. کسی که به این معرفت نایل شده، می یابد که هیچ چیز واضح تر از خود آن معرفت، برای توضیح و تبیین آن در اختیار ندارد و حتّی در مقام توصیف آن هم، ناتوانی خود را وجدان می کند. پس بداهت که به معنای بی نیازی از تعریف و استدلال است، در مورد معرفت خدای متعال جاری و صادق می باشد.

۳- مکشوف نبودن چگونگی حصول معرفت

سومین ویژگی عامّ هر معرفت این است که چگونگی حصول آن برای انسان روشن نمی شود. ما وقتی چیزی را حسّ می کنیم، مثلاً مزه ای را می چشیم، از این که چگونه این ادراک برایمان حاصل شد، چیزی نمی فهمیم و تفسیری برای آن نمی توانیم ارائه کنیم. تفاوتِ حال خود را قبل از چشیدن و پس از چشیدن می یابیم؛ ولی این را که چه اتفاقی در این بین افتاد، متوجّه نمی شویم. در واقع هیچ کشفی از این حالت که نامش را چشیدن می گذاریم، نداریم. ما فقط اصل وقوع آن را تصدیق می کنیم. البته نظریه هایی برای توجیه و تفسیر احساسات، به خصوص از طرف برخی از فیلسوف مشربان اظهار شده است؛ اما هیچ یک از این نظریّات متّکی به وجدان نیستند.
توجه شود مقصود ما همان نقطه ای است که شناسایی رخ می دهد، به مقدّمات و مقارنات آن کاری نداریم. بله، در حینِ حصول معرفت یک سری فعل و انفعالات
ص: ۱۴۸

فیزیولوژیکی در بـدن و در دسـتگاه عصبی صورت می پذیرد که این ها در علم طبّ قابل تجزیه و تشـخیص است. مثلاً در چشـیدن مزه، اعصاب خاصّی تحریک می شونـد و پیام هایی را به مغز انسان می رسانند. در زبان فعل و انفعالاتی رخ می دهد و... این گونه امور در علم پزشکی کشف می شوند؛ اما هیچ یک از این ها «معرفت» نیست. این ها مقدّمات یا مقارناتِ معرفت است؛ یعنی اموری که به عنوان زمینه و بستر تحقّق معرفت یـا هم زمـان بـا آن اتفـاق می افتنـد. به صورت عادی و سنّت طبیعی، برخی از این ها شـرطِ حصول معرفت انـد. مثلا کسـی که زبان ندارد یا زبانش سالم نیست و اعصاب آن آسـیب دیده یا کسـی که نارسایی مغزی دارد، از درک و شـناخت مزه هـا ناتوان است. چون سـلامتِ بـدن شـرط طبیعی لازم برای تحقّق معرفت حسّی می باشـد؛ اما اصل معرفت و شناخت، چیزی ماوراءِ این شـرط هاست. لذا گاهی اتّفاق می افتد که برخی از این سنّت های طبیعی اکثری نقض می شود. مثلاً فرد نابینا یا بی سواد چیزی را می بیند یا می خواند.

نمونه ی اول داستانی است که ابوبصیر نقل می کند. می گوید:

همراه امام باقر (ع) وارد مسـجد شدم؛ در حالی که مردم دسته ای وارد و گروهی خارج می شدند. حضرت به من فرمودند: «از مردم سؤال کن: آیا مرا می بیننـد؟» پس من از هر کس که رد می شـد، پرسـیدم: آیا اباجعفر (ع) را دیدی؟ جواب می داد: خیر. در حالی که ایشان (کنار من) ایسـتاده بودنـد. تا این که ابوهارون نابینا وارد شـد. حضـرت فرمودند: «از او بپرس» پرسـیدم: آیا اباجعفر (ع) را دیـده ای؟ گفت: مگر همین کسـی که ایسـتاده نیست؟ گفتم: از کجـا فهمیـدی؟ گفت: چگونه نفهمم بـا این که او نوری درخشـان است؟! (۱)

در این جا دو اتّفاق نادر افتاده است. افراد بینا امام (ع) را نمی دیدنـد؛ ولی ابوهارون نابینا ایشان را می دید. معلوم یم شود که بینایی و سلامت آن، شرط «عقلی» برای تحقّقِ دیدن نیست. لذا نمی توان گفت که فرد نابینا عقلاً مُحال است که ببیند.

نمونه ی دوم، یعنی فرد بی سوادی که می توانست آیات قرآن را ببیند و بخواند، بدون

ص: ۱۴۹

۱- ۱-بحارالانوار ۴۶/۲۴۳، ح۳۱ به نقل از الخرائج.

آن که کلمه ای عربی بلنـد باشـد، مرحوم کربلا‌یی کـاظم سـاروقی بوده است که در زمان مرحوم آیـهٔ الله العظمی بروجردی در قم مورد تصدیق علما و بزرگان قرار گرفت. (۱) این گونه موارد هیچ کدام مُحال عقلی نبوده اند و اتّفاق هم افتاده اند.

به هر حال، دیدن، شـنیدن، چشـیدن و به طور کلّی معرفت های حسّـِی ما هیچ کدام عقلاً مشـروط به سلامت بدن نیستند. گاهی هم بدن سالم نیست و معرفت صورت می پذیرد. بنابراین، سلامت اعضا نه شرط کافی برای معرفت است و نه شرط لازم.

مقصود این است که بایـد حساب اصل ادراک و معرفت را از شـرایط و زمینه های عادی و طبیعی آن جدا بدانیم. ما می توانیم زمینه هـا و بسترهـای آن را تا حـدودی کشف کنیم؛ ولی چگونگی اصل معرفت برای ما قابل فهم و کشف نیست. این ویژگی منحصـر به معرفت های حسّـِی نیست و در معرفتِ غیر حسّـِی هم چون معرفت های عقلی نیز صـدق می کند. مثلاً وقتی به نور عقل وقوع ظلم و قبـح آن را کشف می کنیم، هیـچ درکی از چگونگی این کشف نداریم. نمی دانیم چگونه شد که آن را شـناختیم، فقط اصل وقوع آن را می فهمیم.

در معرفت خـدای متعـال هم همین طـور است. مـا کیفیت وقـوع آن را کشـف نمی کنیم و از طور و نحوه ی آن چیزی سـر در نمی آوریم. فقط می فهمیم که در آن واقع شـده ایم؛ اما از چگونگی وقوع آن هیـچ کشـفی نـداریم و هیچ تفسـیری هم نمی توانیم ارائه کنیم.

جالب این است که این ویژگی با ویژگی قبلی هیـچ تعارضـی نـدارد و هر دو با هم قابل جمع انـد. ما در عین آن که اصل معرفت را بـدیهی و بی نیـاز از شـرح و بیـان می یـابیم، از چگـونگی وقوع آن چیزی نمی فهمیم. می شود پـذیرفت که نحوه و کیفیّت حصول چیزی برای انسـان روشن نباشـد؛ اما خود چیز وقتی واقع شـد، در کمال وضـوح و روشـنی باشـد. ما در همه معرفت هایمان این گونه ایم. نمی دانیم چه می شود که معرفت پیدا می کنیم؛ ولی وقتی به آن رسیدیم، هیچ شکّ و تردیدی در آن نداریم.

ص: ۱۵۰

۱- ۱-داستان های شگفت صفحه ۱۰۱ تا صفحه ی ۱۱۵.

۴- اختیاری نبودن معرفت

اشاره

چهارمین ویژگی آن است که هیچ معرفتی به اختیار و صُنع ما نیست. به تعبیر دیگر، ما در تحقّق معرفت، منفعل هستیم نه فاعل. اگر فاعل و انجام دهنده ی کاری باشیم، آن کار اختیاری ماست وگرنه اختیاری نیست. مثال را از محسوسات مطرح می کنیم. وقتی کسی را می بینیم و می شناسیم، در چه موردی فاعل ایم و کجا منفعل؟ در نگاه کردن و چشم دوختن و توجه نمودن به آن شخص فاعل هستیم؛ اما در تشخیص این که او کیست، منفعل هستیم.

نشانه ی اختیاری بودن یک فعل

نشانه ی فاعل بودن ما در انجام یک فعل این است که قبل از انجام آن می دانیم چه کاری می خواهیم انجام دهیم. سپس تصمیم می گیریم که همان کار را بکنیم. در واقع با اِشراف و سُلطه ای که نسبت به فعل و ترک آن عمل داریم، انجام یا عدم انجام آن را اختیار می کنیم. این سلطه و اِشراف هم علمی است و هم عملی؛ یعنی هم می دانیم که چه کاری می توانیم بکنیم یا نکنیم و هم قدرت فعل یا ترک آن را در خود می یابیم. این ها نشانه های اختیاری بودن یک فعل است. وقتی هم یک فعلی اختیاری باشد، یک طرفه نخواهد بود. یعنی چنان نیست که فاعل مختار، فقط اختیار طرف فعل یا ترک آن را داشته باشد، بلکه همیشه اختیار دوطرفه است: طرف فعل و طرف ترک. فعل اختیاری آن عملی است که فاعل هم بر انجام و هم بر عدم انجامش قادر باشد وگرنه اختیاری نخواهد بود.

با این معیار ببینیم در آن چه مثال زدیم، کدام قسمتن هایش اختیاری است و کدام یک غیر اختیاری. نگاه کردن کار ماست؛ می توانیم نگاه کنیم. چشم دوختن یا ندوختن هم اختیاری ماست و هم چنین توجه کردن و توجه نکردن به کسی که در برابر ماست. این ها اختیاری اند و فعل ما هستند؛ اما تشخیص این که آن فرد کیست، این هم به اختیار ماست؟ می یابیم که این تشخیص کارِ ما نیست. نشانه های فاعلیت در این جا وجود ندارد. نه اشراف علمی به این شناسایی داریم و نه سُلطه ی عملی. قبل از

ص: ۱۵۱

حصول معرفت، نمی دانیم معروفِ ما کیست. اگر از قبل می دانستیم، پس معرفت هم داشته ایم. فرض این است که معرفت نداشته ایم و الآن می خواهیم به معرفت برسیم. در وقتی که معرفت نداشته ایم، چگونه می توانستیم معروف خود را بشناسیم؟ این مُحال است. لازمه ی این فرض که معرفت، فعل ما باشد، آن است که قبل از حصول معرفت، معرفت حاصل شده باشد که این امر عقلاً محال است.

سلطه ی عملی هم نسبت به معرفتی که قرار است برایمان حاصل شود، نداریم وقتی چیزی اختیاری باشد، فاعل بر فعل و ترک آن سلطه و قدرت دارد. خودش – نه علل و عوامل بیرون از او – می خواهد که آن را انجام دهد یا ندهد. این سلطه و توانایی همان «قدرت» است که شرط اختیاری بودنِ یک فعل می باشد. حال آیا وجداناً نسبت به معرفت هایی که برای ما حاصل می شود، پیش از حصول آن ها چنین قدرتی را در خود می یابیم؟ اگر چنین توانی داشتیم، در واقع خودمان به خودمان معرفت می دادیم. هر کس خودش تصمیم می گرفت چه معرفتی پیدا کند؛ آن گاه قادر بود که با اختیار خود به آن معرفت برسد. آیا چنین است؟

در همان مثال قبلی، ما سلطه ی عملی بر نگاه کردن و چشم دوختن و توجه نمودن داشتیم؛ اما این که این مقدمات ما را به معرفتی برساند یا خیر، و در صورت حصول معرفت، چه معرفتی برایمان حاصل شود، بر هیچ یک سلطه نداشته ایم. همان طور که گفتیم اصلاً پیش از معرفت نمی دانیم که چه کسی را می خواهیم بشناسیم، چه رسد به این که خودمان بخواهیم به خود، آن معرفت را عطا کنیم. وقتی فاقد معرفت هستیم، چگونه می توانیم مُعطی آن باشیم؟ وقتی چیزی را نداریم، چگونه می توانیم بخشنده ی آن باشیم؟

ذات نایافته از هستی، بخش

کی تواند که شود هستی بخش؟

در مواردی که فاعل یک فعل هستیم، در واقع «مُعطی» و بخشنده ی آن ما هستیم و مُعطی بودن فرع بر دارا بودن است. کسی که چیزی را ندارد، نمی تواند آن را عطا نماید ما هم که فاقد معرفت هستیم، پس معرفت نمی تواند صُنع ما باشد.

ص: ۱۵۲

اختیاری نبودن معرفت مجدّد

ممکن است گفته شود: در مواردی که برای اولین بـار کسـی یـا چیزی را می شناسـیم، همین طور است. در این موارد ما از قبل نمی دانیم که چه معرفتی پیدا می کنیم. مثلاً کسـی را که از قبل می شناسـیم، وقتی می خواهیم مجدّداً ببینیم، تصـمیم می گیریم که به او بنگریم و توجه نماییم و می دانیم که این نگاه کردن و توجه نمودن، ما را به معرفت مجدّد او می رساند. پس در این گونه موارد، ما هم اِشراف علمی بر معرفت خود داریم و هم سلطه ی عملی.

می گوییم: در همین موارد هم مسأله به این سادگی نیست. در هیچ معرفتی نه اِشـراف علمی پیش از حصول آن داریم و نه سلطه ی عملی. دقّت شود در نقد گفته ی فوق ۳نکته ی دقیق وجود دارد.

اولاً این که گفته شده: اگر ما کسی را بشناسیم، می دانیم که با نگریسن به او به معرفتِ مجدّدش نایل می شویم، این دانستن، قطعی و ضـروری نیست، صـرفاً یک عادت است. ما عادت کرده ایم که با نگریسـتن و توجه نمودن به کسـی او را بشناسـیم؛ اما این عادت صرفا تکرار یک تجربه است و پشـتوانه ی عقلی و ضـروری ندارد. یعنی هیچ ضـرورت عقلی وجود ندارد که ما وقتی برای چندمین بار به کسـی می نگریم، حتماً او را بشناسـیم. چه بسا صـد بار او را دیده و شـناخته باشـیم و بار صدو یکم ببینیم و نشناسـیم! در مقام تشبیهماننـد دارویی است که به طور عادی خاصـیّت معیّنی را دارد. صـدها بار تجربه شـده که فلان دارو، فلان خاصـیت را دارد؛ اما این تجربه های مکرّر ثابت نمی کنـد که همیشه این دارو باید همین خاصـیّت را داشـته باشد. تجربه ضـرورت نمی آورد و اگر خدا نخواهـد، دارو اثر و خاصـیّت خود را نخواهـد داشت. بـا این ترتیب مـا نمی توانیم ادّعا کنیم که بر نتیجه و حاصل نگریسـتن و توجه کردن خود، اشراف علمی داریم؛ چون ضرورتی در ترتّب این نتیجه بر آن مقدّما وجود ندارد.

نکته ی دوم این که در بررسی همین موارد، غیریّت نگریستن، خیره شدن و

ص: ۱۵۳

توجه نمودن با شناختن پذیرفته شده است. لذا گفته می شود: «نگاه کردن و توجّه نمودن، ما را به معرفت مجدّد می رساند» همه قبول دارند که معرفت و شناخت به دنبال نگاه کردن، خیره شدن و توجّه کردن می آید. سخن در این است که آیا معرفت نتیجه ی قطعی و ضروریِ آن مقدّمات است یا خیر. پس در این که مقدّماتِ معرفت، غیر خود معرفت است، شکّی نیست و سخن در این است که از اختیاری بودن مقدّمات، اختیاری بودن خود معرفت را نمی توان نتیجه گرفت.

نکته ی سوم این است که حتّی در مواردی که ما از قبل شناخت داریم، وقتی به آن فرد می نگریم، می یابیم که نگریستن و توجه کردن به او فعل ماست؛ ولی شناخت مجدّد او انفعال ماست. در واقع خود را مسلّط بر شناختن نمی یابیم. قدرت و سلطه ی خود را در این می دانیم که به او بنگریم و به خصوصیّاتش توجه نماییم. اما بر نتیجه ی این افعال اختیاری تسلّطی حس نمی کنیم. البته چون این نتیجه معمولاً ـ و بر طبق سنّت عادی الهی بر آن مقدّمات اختیاری مترتّب می شود و ظرف زمانی آن ها هم یکی است، به غلط، گمان می کنیم که آن ها یک پیز هستند و از دوگانگیِ وجدانی آن ها غفلت می کنیم.

تفکیک اصل معرفت از مقدّمات آن

اگر بخواهیم مثالی برای روشن شدن مطلب بیان کنیم، می توانیم آب خوردن و رفع عطش را مطرح کنیم. ما خود را در آب خوردن قادر و مختار می یابیم؟ در واقع عطش چه طور؟ آب خوردن یا نخوردن فعل اختیاری ماست، آیا رفع عطش هم فعل ماست؟

واقعیّت مطلب این است که رفع عطش فعل ما نیست، بلکه یک انفعال است. اثر و نتیجه ی آب خوردن، رفع تشنگی است؛ ولی مترتّب شدن این اثر برخوردن آب، فعل ما نیست. ما عادت کرده ایم که به دنبال آب خوردن، تشنگی مان رفع شود؛ ولی این دو چیز یکی نیستند. این احتمال هم وجود دارد که گاهی آب بخوریم؛ ولی رفع تشنگی نشود (مانند کسانی که به بیماری استسقاء مبتلا می شوند) یا بالعکس بدون این که آب

ص: ۱۵۴

بخوریم، رفع تشنگی شود.

ممکن است مـا از روی مسـامحه خود را قادر بر رفع تشـنگی بـدانیم و ادّعا کنیم که: «می توانیم تشـنگی خود را رفع کنیم» ولی این بیـان با دقّت ادا نشـده است. با دقّت عقلی و وجـدانی نمی توانیم بگوییم که قادر بر رفع کردن تشـنگی خود هستیم. ما قادر بر ایجاد مقـدماتی هستیم که به طور عادی به رفع تشـنگی می انجامنـد و همین مطلب را به صورت مسامحی چنین تعبیر می کنیم که: قادر بر رفع تشنگی خود هستیم. در مورد معرفت هم ما قادر بر ایجاد مقدّماتش هستیم. خود معرفت با دقّت عقلی و وجدانی، فعل و صُنع ما نیست.

با این تفاصـیل اکنون باید به این پرسش پاسخ دهیم: دیدن فعل ماست یا انفعال ما؟ در پاسخ به این سؤال باید ابتدا منظور از «دیدن» روشن شود. آیا منظور نگاه کردن و توجّه نمودن به یک چیز است یا معرفت و شـناخت او؟ اگر اولی باشد، فعل ماست و اگر دومی باشـد، انفعـال مـا. اگر هم گفته شـود که منظـور هر دو است، می گوییم: این هـا دو مرحله هسـتند نه یکی. اگر مجموع آن هـا مراد باشـد، این مجموع از دو مرحله تشـکیل شده که یکی فعل است و دیگری انفعال. معرفت و شـناخت بر مرحله ی دوم تطبیق می کند نه اول.

غرض از همه ی این توضـیحات، تصـدیق اختیـاری نبودن معرفت است که بـا ذکر مثـالی از محسوسـات (دیـدن) بیان شـد. البته این ویژگی منحصر در معرفت های حسّی ما نیست؛ بلکه همه ی معرفت های بشر غیر اختیاری است. درست است که ما مالک نور عقل ایم و به انـدازه ی واجـدیّت خـود از آن می تـوانیم این نـور را به معقولاـت خـود بتابـانیم؛ امـا در همـان لحظه ای که «معرفت ظلم» برایمـان حاصـل می شود، خود را نسـبت به آن منفعـل می یابیم نه فاعل. توجه شود همان معیاری که در معرفت های حسّـِی گفتیم، این جا هم تعیین کننده است. کسی که مظلوم واقع می شود، قبل از چشیدن ظلم به صورت عادی و متعارف نمی داند که قرار است مورد ظلم قرار گیرد. بنابراین به طریق اولی معرفت آن را اراده نمی کند. به فرض هم که بداند، آن آگاهی قبلی چیزی غیر

ص: ۱۵۵

از معرفت و چشیدن ظلم است که در هنگام مظلوم شدن حاصل می شود. این طور نیست که در آن حال خودش خواسته باشد که ظلم را بشناسد، کار اختیاری آن کاری است که فاعل می خواهد (اراده می کند) که انجامش دهد. در این جا وجداناً چنین نیست. او اراده ی شناسایی ظلم و زشتیِ آن را نمی کند. پس این معرفت مسبوق به خواست و اختیار شخص نیست و لذا آن را اختیاری نمی دانیم. حتّی اگر هم بخواهد که بشناسد، خود را بر این شناسایی مسلّط نمی یابد. در مقام تشبیه مانند این است که بخواهد تشنگی خود را رفع نماید. در این صورت سراغ آب می رود، آب می خورد تا «تشنگی اش رفع شود». خودش می یابد که او نیست که تشنگی اش را رفع می کند، تشنگی «رفع شدنی» است نه «رفع کردنی». معرفت مورد بحثِ ما هم حاصل شدنی است نه ایجاد کردنی.

به هر حال، ملاک اصلی همان حالت «انفعال» است که در حصول معرفت نسبت به ظلم و زشتی آن کاملاً وجدان می شود. اگر این معرفت اختیاری بود، ما خود را در حال فاعل می یافتیم نه منفعل. در حال شناخت ظلم می یابیم که برایمان «روشن شده» و نمی یابیم که آن را برای خود «روشن کردیم» روشن شدن «انفعال» است و روشن کردن «فعل». وجدانِ ما بر اوّلی صحّه می گذارد نه دومی.

این ویژگی عیناً در خصوص معرفت خداوند نیز جاری می شود. کسی که به حال معرفت می رسد، خود را نسبت به آن منفعل می یابد. خودش نخواسته که به معرفت برسد. در بسیاری موارد اصلاً نمی دانسته که قرار است به معرفت خدا نایل شود. اگر هم خدایش را از قبل می شناخته، خودش قادر نیست که خود را به حال معرفت مجدّد برساند. شهود الله و احساس حضور او چیزی نیست که به خواستِ خود انسان ایجاد شود. بله، برخی از مقدّماتِ حصول این حال اختیاری است، مانند این که انسان به آیات ارضی و انفسی بنگرد و در آن ها بیندیشد، حال اضطرار و بیچارگی خود را ببیند یا به انجام عبادت هایی مانند دعا و نماز و تلاوت قرآن بپردازد. این ها زمینه ساز ایجاد حال معرفت در انسان می تواند باشد. ولی اصل معرفت فقط و فقط به لطف و اراده ی خداوند حاصل می شود و ایجاد این زمینه ها نقش آب خوردن را در رفع تشنگی دارد.

ص: ۱۵۶

این ها بسترهای عادی هستند که خداوند برای ایجاد لطف خاصّ خود قرار داده و بدون وجود آن ها هم می تواند و ممکن است که لطف خود را شامل کسی بگرداند. حساب این مقدّمات و زمینه ها از خود معرفت جداست.

دلیل نقلی اختیاری نبودن معرفت

همه ی آن چه در توضیح این ویژگی (اختیاری نبودن) معرفت گفتیم، جنبه ی وجدانی دارد. علاوه بر این، ادلّه ی نقلی هم به صراحت این موضوع را ثابت می کنند. به عنوان نمونه از امام صادق (ع) چنین نقل شده است:
سِتَّةُ اشیاءَ لَیسَ لِلعِبادِ فیما صُنعٌ: اَلمَعرِفَةُ و الجَهلُ و الرِّضا و الغَضَبُ و النَّومُ و الیَقَظَةُ. (۱)
شش چیز به اختیار بندگان نیست: شناخت، نادانی، رضا، غضب، خواب و بیداری.
ملاحظه می شود که معرفت در برابر جهل گذاشته شده که عامّ بودن آن را می رساند. معرفت خاصّی در این جا معین نشده و فرمایش امام (ع) شامل هر معرفتی که ضدّ جهل است، می گردد. در بحث اثبات صانع، رضا و غضب غیر اختیاری را – که نشانه ی مصنوعیّت انسان هستند – توضیح دادیم. (۲)خواب و بیداری و جهل هم که روشن است هیچ کدام اختیاری نیستند. بنابراین، فرمایش امام صادق (ع) کاملاً مطابق وجدانیّات انسان است و پذیرفتن آن نیاز به هیچ تأویل و توجیهی ندارد.

اختیاری نبودن معرفت خداوند

نتیجه ای که از این ویژگی معرفت در خصوص خداشناسی حاصل می شود این است که ما پیش از حصول معرفت، نسبت به آن تکلیفی نداریم. این خداست که خودش را معرّفی می فرماید و پس از این معرفی، وظیفه ی عقلی ما پذیرفتن و اقرار به آن است. در ص: ۱۵۷

۱- ۱-بحارالانوار ۵/۲۲۱، ح۱.
۲- ۲-رجوع شود به کتاب توحید، دفتر اول/ ۱۳۴ -۱۳۵.

فصل گذشته فرمایشی از امام صادق (ع) نقل کردیم که اشاره به همین وظیفه ی عقلی کرده بودند.

لِلهِ عَلَى الخَلقِ إذا عَرَّفَهُم أن يَقبَلُوا.

ابتدای این حدیث چنین است:

لَيسَ لِلهِ عَلى خَلقِهِ أن يَعرِفوا. (۱)

(ابتدائاً) برای خدا بر مخلوقات (این حق) نیست که معرفت پیدا کنند.

ظاهر این حدیث شریف مربوط به معرفت خداست. قبل از معرّفی خداوند مردمان هیچ تکلیفی در این خصوص ندارند. اقرار یا انکار معرفت پس از حصول آن معنا دارد. بنابراین تا وقتی معرفتی داده نشده، ایمان یا عدم ایمان به خدا مطرح نمی شود. تکلیف بندگان پس از آن است که به لطف خدا معرفت او را بیابند. راوی می گوید:

خدمت امام صادق (ع) عرض کردم: آیا در مردم وسیله ای قرار داده شده که به آن وسیله به معرفت برسند؟ فرمودند: «خیر» عرض کردم: آیا نسبت به آن مکلف اند؟ فرمودند: «خیر، عَلَى اللهِ البَيانُ لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفساً إلّا وُسعَها و لا يُكَلِّفُ اللهُ نفساً إلّا ما آتاها.» (۲)

«بر خداست که بیان کند. خداوند هیچ کس را جز در حدّ توانش مکلّف نساخته و خداوند هیچ کس را جز به آن چه به او بخشیده مکلّف نکرده است.»

خداوند تکلیف ما لا یطاق نمی کند. این عقلاً قبیح است و خداوند از انجام آن منزّه می باشد. وقتی انسان ها توانِ تحصیل معرفت خدا را ندارند، تکلیف کردن آن ها به کسب این معرفت، تکلیف ما لا یطاق و قبیح است. خداوند چنین تکلیفی نکرده و نخواهد کرد. تکلی الهی به هر کسی در محدوده ی آن چه خدا به او بخشیده می باشد.

ص: ۱۵۸

۱- ۱-اصول کافی، کتاب التوحید، باب حجج الله علی خلقه، ح۱.

۲- ۲-همان، باب البیان و التّعریف و لزوم الحجّه، ح۵.

اتمام حجّت خدا با اعطای معرفت

البته بر این نکته تأکید داریم که خداوند در اعطای معرفت خویش به بندگان در نهایت لطف و سادگی عمل کرده است؛ یعنی بسیار راحت به آنان معرفت خود را عنایت فرموده و در این امر سخت گیری نکرده است. البته درجات بالای معرفت خود را به بندگان خاصّ خود عطا فرموده ولی درجات پایین تر را به راحتی در اختیار عموم بندگانش قرار داده است. ما در اطرافیان خود کسی را پیدا نمی کنیم که درجه ای از معرفت خدا را وجدان نکرده باشد. شیوع و عمومیّت لطف الهی در این مورد کسانی را به اشتباه انداخته و از لطف بودن آن غفلت نموده اند. چیزی که راحت به دست آید، قدرش دانسته نمی شود و لطف بودنش هم دیده نمی شود.

این معرفت عقلی نیست؛ ولی عموم عقلاـ از آن بهره برده اند. لذا نسبت به قبول آن هم مکلّف اند. لذا مؤمن و کافر، هر دو اهل معرفت «او» هستند. تفاوتشان در اقرار و انکار این معرفت است. بنابراین، اختیاری نبودن معرفت خداوند نمی تواند راه فراری برای خداشناسان باشد که از پذیرش او سرباز زنند. وقتی خدا معرفت خود را به راحتی و بدون تحمّل زحمت در اختیار عموم بندگانش قرار داده، دیگر چه جای عذر آوردن و تسلیم نشدن در برابر این معرفت هست؟

در حقیقت خداوند با این لطف خویش، حجّت را بر اهل معرفت تمام کرده است. حدیث اول از همان بابی که حدیث گذشته را نقل کردیم، فرمایشی از امام صادق (ع) است که فرمودند:

إنَّ اللهَ احتَجَّ عَلَی النّاسِ بِما آتاهُم و عَرَّفَهُم. (۱)

همانا خداوند به سبب عطای خود به مردم و عارف ساختن ایشان، بر آنان حجّت آورده است.

وقتی خدا به کسی معرفت خود و عقل و علم و... عطا فرماید، بر او دلیل و برهانی آورده که دیگر نمی تواند مخالفت خدایش را بکند. در صورت مخالفت با حجّت های

ص: ۱۵۹

۱- ۱-اصول کافی، کتاب التّوحید، باب البیان و التّعریف و لزوم الحجّة، ح ۱.

الهی عذر مقبولی در پیشگاه خدا و حتّی عقل خود ندارد.

۵- مستوریّت ذاتی معروف

اشاره

این چهار ویژگی در همه ی معرفت های بشر وجود دارد؛ چه معرفت نسبت به ماهیّات که ظلمانیّ الذّات اند و چه معرفت نسبت به مخلوقات نوریّ الذّات هم چونن نور علم و نور عقل؛ اما علاوه بر این ها یک ویژگی پنجمی هست که در معرفت ما نسبت به ماهیّات وجود ندارد و اختصاص به نوری الذّات ها دارد. این ویژگی را در فصل سوم بخش اول تحت عنوان «امکان حصول معرفت نه با نور علم و عقل» توضیح دادیم. در آن جا روشن شد که معرفت ما نسبت به نور علم و نور عقل، از طریق معلومیّت و معقولیّت آن ها نیست. به تعبیر دیگر، این انوار در عین مروفیت ، به هیچ وجه ذاتشان برای ما مکشوف نمی شود و به فرمایش امام صادق (ع) «مستورٌ بذاته» هستند و در عین مستوریّت ذاتی «ظاهرٌ بشواهد» هستند؛ یعنی با نظر به نشانه هایشان آشکار و روشن می باشند. به جهت همین مستور بودن ذات آن ها، معرفت این انوار را معرفت وَلَهی (در عین احتجاب) دانستیم.
سؤالی که در این جا مطرح می شود این است که آیا در معرفت غیر این انوار، همیشه ذاتشان مکشوف می گردد؟ اگر مستوریّت ذاتی اختصاصی به انواری مانند علم و عقل داشته باشد، لازم می آید که در غیر این ها بتوانیم ذواتِ همه ی اشیا را کشف کنیم. در حالی که ما فقط یک چیز است که می توانیم بگوییم ذاتش برای ما مکشوف می شود و آن ماهیّتِ خودمان است؛ همان چیزی که از آن به «من» تعبیر می کنیم.
«من» ذات یا ماهیّت خود را کشف می کنم و احکامی هم برای آن قائل ام که مهم ترینِ آن ها فقر ذاتیِ «من» است. آیا چنین وجدانی از دیگر ماهیّات دارم؟ به نظر می آید که من هیچ ماهیّتی را این گونه وجدان نمی کنم و معرفتم نسبت به سایر اشیا در حدّ کشف خواصّ و آثارشان است نه این که ذواتشان برای من آشکار گردد با این ترتیب، غیر از خود انوار، بسیاری از اشیا در عالَم برای «من» مستور بالذّات اند و ذوات آن ها را کشف نمی کنم. بنابراین آیا باید معرفت نسبت به آن ها را هم معرفت در عین
ص: ۱۶۰

احتجاب و وَلَهی بدانیم؟

پاسخ این است که آن چه در مقایسه ی معرفت به ماهیّت خود با معرفت نسبت به سایر اشیا گفته شد، کاملاً صحیح است. هر کس آن نحوه معرفتی که نسبت به ماهیّت خود دارد، به ماهیّت های دیگر ندارد. در واقع من ذاتِ خود «من» را کشف می کنم؛ ولی ذواتِ سایر اشیا را کشف نمی کنم. از همین جهت است که فقر ذاتی خود را وجدان می کنم؛ ولی چنین وجدانِ روشنی را نسبت به دیگر اشیا ندارم.

این ها همه درست است؛ اما این حالت صرفاً بیان وضوح موجود است و این وضعیّت غیر قابل تغییر نیست؛ یعنی «من» همان طور که ذات و ماهیّت خود را می شناسم، ممکن است به عنایت الهی همین گونه وجدان را نسبت به سایر ماهیّات پیدا کنم و ذوات آن ها هم برایم مکشوف شوند. «من» خود را به نور علم و عقل می شناسم و به همین نور فقر ذاتی خود را وجدان کرده ام. به همین طریق و با همین نور ممکن است هر چیز دیگری را که خدا بخواهد، بشناسم و فقر ذاتی آن ها را هم بیابم. چیزی که هست این که خداوند چنین معرفتی را به انسان های معمولی نداده است و به صورت عادی راه برای ایشان باز نیست که به چنین معرفتی برسند، اما نه این که چنین چیزی امکان نداشته باشد. این گونه معرفت همان طور که نسبت به ماهیّت «من» شدنی است، نسبت به سایر ماهیّت ها هم امکان پذیر است. خدا می تواند معرفت ذوات همه ی ماهیّات را به واسطه ی نور علم و نور عقل به هر کس که بخواهد، عطا نماید. اما این امر نسبت به معرفت خود نور علم و عقل به هر کس که بخواهد، عطا نماید. اما این امر نسبت به معرفت خود نور علم و عقل جاری نیست. معرفت علم به نور علم و معرفت عقل به نور عقل اصلاً شدنی نیست و خواست خدا هم به محال تعلّق نمی گیرد. نور بودنِ این ها اقتضا می کند که «منوّر» نشوند. آن چه ذاتاً ظلمانی است، منوّر به نور علم یا عقل می شود؛ ولی آن چه ذاتاً نور است، مُحال است که منوّر به آن ها گردد. بنابراین، تفاوت نوریّ الذّات ها با ظلمانیّ الذّات ها در همین است که انوار اصلاً قابل مکشوف شدن به نور عقل یا علم نیستند؛ در حالی که ماهیّات به این انوار ظاهر و مکشوف می گردند. حالا این که چه کسی، ذاتِ کدام ماهیّت را به نور علم یا عقل کشف

ص: ۱۶۱

کند، بستگی به اراده و صُنع خدای متعال دارد. ذاتِ هیچ ماهیتی از مکشوفیّت اِبا و امتناع ندارد.

به تعبیر دیگر، هیچ ماهیّتی «مستورٌ بذاته» نیست؛ مستوریّتش به خاطر این است که «من» فاقد نوری هستم که بتواند کاشف از ذات آن ماهیّت باشد. اگر «من» واجد این نور شوم، آن وقت ذاتِ آن هم مانند ذات «من» برایم مکشوف خواهد شد. ما اصطلاح «معرفت در عین احتجاب» را به چیزی که ذاتش قابل کشف به نور علم یا عقل نیست، اطلاق می کنیم نه آن چه که ذاتش قابل کشف باشد؛ ولی برای امثال «من» مکشوف نباشد.

احتجاب خداوند از همه ی انوار

اکنون سخن در این است که معرفت خداوند هم بدون وساطت نور علم و نور عقل حاصل می شود و به تعبیر دیگر، الله مستوریّت ذاتی دارد. ذات مقدّس پروردگار به نوری که خود خلق فرموده، مکشوف نمی گردد. در فصل نخست این بخش فرمایش زیبا و عمیق امیرالمؤمنین (ع) را نقل کردیم که فرموده بودند: «أظلَمَ بِظُلمَتِهِ کُلُّ نور» (۱)

معنای آن این است که هیچ نوری ذات مقدّس پروردگار را مکشوف نمی گرداند یا به تعبیر دیگر «او» از همه ی انوار محتجب و پنهان است. فرمایش لطیف سیّدالشّهدا (ع) درباره ی احتجاب خداوند این است:

احتَجَبَ عَنِ العُقُولِ کَما احتَجَبَ عَنِ الأبصار و عَمَّن فی السَّماءِ احتِجابُهُ کَمَن فی الأرضِ. (۲)

(خداوند) همان گونه که از دیدگان پنهان است، از عقل ها هم پنهان است و پنهانی اش از آسمانیان هم چون پنهانی اش از زمینیان است.

ص: ۱۶۲

۱- ۱-بحارالانوار ۴/۳۱۴، ح ۴۰.

ما هیچ گاه توقّع نداریم که خدا را با یکی از «حواسّ» خود بشناسیم و تعجّب هم نمی کنیم از این که خداوند محسوس نیست. می دانیم که اگر شناختمان از خدا صحیح باشد، نباید محسوسِ ما گردد. به همین دلیل و با همین قوّت هم نباید انتظار داشته باشیم که خداوند معلوم یا معقول ما گردد. نباید معقول نشدنِ او برای ما گران و سنگین آید؛ بلکه نشانه ی معرفت صحیح این است که ذات مقدّسش معقول نشود.

امام حسین (ع) تصریح فرموده اند که این احتجاب اختصاص به عاقلانِ روی زمین ندارد، عقلای آسمانی هم این گونه اند. فرشتگان مقرّب خدا هم به همان اندازه از معرفت عقلی خداوند محروم اند که انسان های زمینی. کسی تصوّر نکند که خدا از آن ها محتجب نیست. این احتجاب به مستوریّت ذاتی حقّ متعال مربوط می شود.

البته در ادّعای «معرفت در عین احتجاب» تناقض گویی نیست. کسی که به معرفت خدا نایل شده، او را از هر امر آشکاری آشکارتر می یابد (نفی تعطیل) و در عین حال از نور علم و نور عقل و... پنهان و محتجب وجدان می کند (نفی تشبیه). این دو جنبه با هم قابل جمع اند. تناقض در صورتی پیش می آید که ما مدّعی معرفت خدا به نور علم و نور عقل باشیم. معرفت به نور عقل با احتجاب از نور عقل قابل جمع با یکدیگر نیستند. اما مدّعای ما صراحتاً خلافِ این استن. ما اصرار داریم بر این که معروفیّت خدای متعال به هیچ نوری (از جمله نور عقل) نیست. بنابراین تناقضی هم لازم نمی آید.

عدم تشبیه در نور دانستن خدا

حال که گفته می شود: معرفت خدا در عین احتجاب است همان طور که معرفت نور عقل و علم در عین احتجاب است، این سؤال پیش می آید که آیا لازمه ی این امر، تشبیه خداوند به مخلوقات نوریّ الذّاتش نیست؟ اگر قرار است خداوند را از هر تشبیهی به مخلوقاتش تنزیه کنیم، پس از شباهت به انواری هم چون عقل و علم هم باید تنزیهش نماییم.

به بیان دیگر، اگر ویژگی مورد بحث (عدم معلومیّت و معقولیّت) اختصاص به انوار مخلوق خدا دارد، چگونه ان را به خالقِ این انوار سرایت می دهیم؟ آیا این نوعی

ص: ۱۶۳

تشبیه باطل نیست؟ مگر خدا نوریّ الذّات است؟

پاسخ این است که اشتراک داشتن خدا با مخلوقات نوریّ الذّاتی هم چون نور علم و نور عقل در عدم معلومیّت، به تشبیه نمی انجامد. در قائل شدن به این ویژگی صرفاً تنزیه سلب می کنیم و هیچ امر، تشبیه لازم نمی آورد. به عنوان مثال اگر بگوییم: عقل و علم جسم نیستند و خداوند هم جسم نیست، آیا اشتراک در نفی و سلب جسمیّت، تشبیه خدا را با علم و عقل لازم می آورد؟ توجه شود که صِرف استعمال الفاظ سلبی ملاک نیست. ملاک «معانی» الفاظی است که از آن ها سلب می شود. مقصود ما از «معانی» ما به ازاء و مدلول عینی الفاظی است نه مفاهیم آن ها. (۱) وقتی می گوییم: عقل و علم جسم نیستند، جسمیّت خارجی و عینی را – که عین نقص است – از آن ها نفی می کنیم و همین «معنا» را هم از خداوند سلب می نماییم. در این صورت با بیان این دو قضیّه صرفاً خدا و انواری مانند عقل را از یک نقص و محدودیّت مبرّی و منزّه دانسته ایم و این تنزیه است نه تشبیه.

معلوم شدن به نور علم و معقول شدن به نور عقل هم یک معنای مخلوقی است و این محدودیّت باید عقلاً از خدای متعال نفی و سلب گردد. سلب این معنا مصداق تنزیه است نه تشبیه. بنابراین، اگر هم به هر دو گونه ی معرفت (معرفت علم و عقل و معرفت خداوند) تعبیر «معرفت در عین احتجاب» را اطلاق می کنیم، اما این تعبیر در واقع همان معنای تنزیهی را می دهد و هیچ تشبیهی را نمی رساند.

نکته ی دیگر این که لازمه ی معلوم و معقول نبودن خدای متعال، این نیست که ذات مقدّسش نوریّ الذّات باشد. ما عقلاً نمی توانیم معنایی را که از نور و نوریّ الذّات در مخلوقات می فهمیم، به خداوند متعال نسبت دهیم. در بحث اثبات صانع نشانه های مصنوعیت مخلوقات نوریّ الذّات را برشمردیم. قطعاً صانع متعال منزّه از مصنوعیّت است، بنابراین نمی تواند نوریّ الذّات تلقّی شود.

ص: ۱۶۴

۱- ۱-توضیح دقیق این اصطلاح در کتاب توحید، دفتر اول/۱۰۴-۱۰۵ آمده است.

معنای تنزیهی «نور» برای خدا

اما این که ذات مقدّسش در قرآن کریم و احادیث گران قدر اهل بیت (ع) «نور» نامیده شده، برای ما جز تنزیه «او» از ویژگی های مخلوقات مفهوم دیگری ندارد. به یکی از این احادیث توجّه فرمایید:

هشام بن سالم می گوید: خدمت امام صادق (ع) رسیدم. ایشان به من فرمودند:

«أتَنعَتُ اللَّه؟»

«آیا خداوند را وصف می کنی؟»

عرض کردم: بله. فرمودند: «(وصف خود را) بیاور.»

گفتم: هو السّمیع البصیر. فرمودند:

«هذه صِفَةٌ یَشتَرِکُ فیها المَخلُوقُون.»

«این صفتی است که در (الفاظ آن) آفریدگان (با آفریدگار خود) مشترک اند.»

عرض کردم: شما چگونه او را توصیف می فرمایید؟ فرمودند:

«هُوَ نورٌ لا ظُلمَةَ فیه...»

«او نوری است که تاریکی در آن نیست...»

هشام می گوید:

از نزد حضرت خارج شدم در حالی که عالِم ترین مردم در توحید بودم.(۱)

هشام بین سالم تصوّر می کرده که اگر خداوند را – مطابق آن چه در قرآن کریم آمده – سمیع و بصیر و... بداند، توصیف صحیحی در حقّ او انجام داده است. امام صادق (ع) با سؤالی که از او پرسیدند، اعتقاد او را در این باب تصحیح فرمودند. ابتدا پاسخ هشام را رد کردند با بیان این نکته که اگر خداوند را این گونه توصیف کنیم، صفتی را برای او به کار برده ایم که لفظ آن برای مخلوقات هم به کار می رود. بنابراین، به طور ضمنی روشن کرده اند کهاگر همان صفات سمیع و بصیر را (که قرآن هم به خداوند نسبت داده است) با معنایی متفاوت با آن چه در مخلوقات هست، به کار ببریم، اشکاری ندارد؛

ص: ۱۶۵

۱- ۱-التّوحید، باب۱۱، ح۱۴/۱۴۶.

چون در این صورت دیگر اشتراکی بین خدا و خلق لازم نمی آید. توصیف ممنوع آن جایی است که اشتراک میان خالق و مخلوق لازم آید و این وقتی است که «معانی» شبیه باشند نه الفاظ بدون معانی مشترک. فراموش نکنیم فرمایش امام هشتم (ع) را به فتح بن یزید جرجانی که:

«همانا تشبیه فقط در معانی است.» (إنّما التّشبیهُ فی المعانی.) (۱)

سپس امام صادق (ع) در مقام تعلیم و توصیف صحیح پروردگار جملاتی را فرمودند که اولین عبارت آن شاهد بحث فعلی ماست. ایشان خداوند را «نور» نامیدند و سپس در توضیح آن به یک معنای تنزیهی بسنده کردند. این بیان امام (ع) نشان می دهد که نور بودن خدای متعال هیچ معنای اثباتی ندارد و صرفاً به این معناست که در ذات مقدّس ربوبی، ظلمت راه ندارد. یعنی آن چه از ظلمت که در مخلوقات می یابیم یا می توانیم فرض کنیم، باید از خداوند نفی کنیم. یکی از مصادیق ظلمت در مخلوقات، ظلمانی بودن ذات ماهیّات است. نور بودن خدا به این است که او را ظلمانی ندانیم و هر معنای یگری را که ظلمت و ظلمانی در مخلوقات وجود دارد نیز باید از پروردگار متعال سلب نماییم.

پس ما با اطلاق لفظ «نور» بر خداوند هیچ تشبیهی نکرده ایم، بلکه صرفاً او را تنزیه نموده ایم. بنابراین، مشکلی از جهت استعمال این لفظ -اگر معنای صحیح آن را لحاظ کنیم و به افکار انحرافی بشری گرفتار نشویم- پیش نمی آید.

۶- معروفیّت در غیب

ویژگی های عامّ معرفت بیان شد. ویژگی اختصاصی معرفتِ انوار را هم گفتیم و روشن شد که این خصوصیّت در معرفت الله هم وجود دارد بدون آن که تشبیه خداوند با مخلوقات نوریّ الذّات لازم آید. امّا آخرین ویژگی معرفت خدا که اکنون بیان می کنیم، حساب آن را به کلّی از همه ی معرفت های دیگر (اعمّ از معرفت ماهیّات و

ص: ۱۶۶

۱- ۱-اصول کافی، کتاب التوحید، باب آخر و هومن الباب الأول، ح۱. متن کامل این حدیث شریف همراه با ترجمه و توضیح در کتاب توحید، دفتر اول/۲۲۴-۲۲۷ آمده است.

معرفت انوار) جدا می کند. ویژگی اختصاصی معرفت الله این است که خدای متعال با معروفیّتش از هیچ جهت و به هیچ معنایی از غیب بودن خارج نمی شود. این امر واقعاً شگفت آورد است؛ به طوری که اگر خداوند خود را معرّفی نکرده بود، ما هرگز با علم و عقل خویش نمی توانستیم فرض وجود چنین معرفتی را بکنیم.

همه ی معرفت های ما به جز معرفت الله در این ویژگی مشترک اند که معروف در آن ها بالاخره از جهت و حیثیّت خاصّی از پنهانی و غیب بودن محض خارج می شود. در مورد مخلوقات نوری همین نوریّ الذّات بودن که لازمه اش نیاز به ماهیّت و عدم اختیار آن هاست، آن ها را از غیب بودن و احتجاب محض نسبت به ما خارج می نماید. لذا هر چند که در شناخت نور علم و عقل، تعبیر «معرفت در عین احتجاب» را به کار می بریم، اما مقصودمان از «احتجاب» احتجاب از نور علم و عقل است که همان علم معلومیّت و معقولیّت آن هاست. وَلَهی هم که در معرفتِ این انوار قائل ایم، به همین عدم مکشوفیّت به نور علم و عقل برمی گردد؛ این که چیزی را عقل ملزم به تصدیقش باشد (انکار آن را قبیح یابد) که معقول هم نیست. پس احتجاب و وَلَه در معرفت انواری چون علم و عقل، احتجاب و وَلَه کامل و از همه ی جهات نیستند. بالاخره ما نوریّ الذّات بودن این ها را می فهمیم و اقتضای ذاتی برایشان قائل ایم و اضداد برایشان سراغ داریم (ظلمت را ضدّ نور می دانیم که مصداق روشن ظلمانی، ماهیّت است). این در حالی است که برای ذات مقدّس پروردگار نه ضدّی می توانیم قائل شویم و نه اقتضای ذاتی برای آن قابل قبول است. لذا احتجاب خداوند احتجاب از همه ی جهات و وَلَه نسبت به او محض و کامل است. به تعبیر دیگر، احتجاب او نیز شبیه به احتجاب هیچ مخلوقی نیست و وَلَهی هم که در معرفتش داریم به وَلَهی که در معرفت بعضی مصنوعات داریم، هیچ شباهتی ندارد.

علت این عدم شباهت، غیبت محض بودن ذات پروردگار از هر جهتِ ممکن است و عجیب آن که با این وجود چنان معروف می گردد که از هر ظاهری ظاهرتر و از هر روشنی روشن تر می شود. چنین فرضی را در مخلوقات نه سراغ داریم و نه می توانیم

ص: ۱۶۷

فرض وقوعش را بکنیم. وجدان ما در حال معرفتِ خدا بر وقوع این امر شگفت آور گواهی می دهد و احادیث گران قدر اهل بیت (ع) هم بر همین امر اصرار دارند. در فصل اول همین بخش تحت عنوان «ظهور و بطون خداوند» تا حدودی این امر را توضیح دادیم. اکنون برای تأکید و تکمیل آن به دو نمونه ی دیگر از این روایات اشاره می کنیم.

دعای شب بیست و سوم ماه رمضان

نمونه ی اول را مرحوم سیّدبن طاووس جزء دعاهای شب بیست و سوم ماه مبارک رمضان نقل کرده است:

یـا باطِناً فی ظُهُورِهِ و یا ظاهِراً فی بُطُونِهِ و یا باطِناً لَیسَ یَخفی و یا ظاهِراً لَیسَ یُری... یا غالِباً غَیرَ مَفقُودٍ و یا شاهِداً غَیرَ مَشهُودٍ... أنتَ نُورُ النُّورِ و رَبُّ الأربابِ... سُبحانَ مَن لَیسَ کَمِثلِهِ شَیْءٌ... سُبحانَ مَن هُوَ هکَذا و لا هکَذا غَیرُه. (۱)

ای پنهان در عین آشکار بودنش و ای آشکار در عین پنهانی اش و ای پنهانی که پنهان نیست و ای آشکاری که دیده نمی شوی... این غایب غیر مفقود و ای شاهد نامشهود... تو نور نوری و ربّ اربابی... منزّه است آن که شبیهی ندارد... منزّه است آن که این گونه است و غیر او کسی این گونه نیست.

مضامین عجیبی در این دعای شریف به چشم می خورد. دو جمله ی اول آن را در گذشته توضیح دادیم. در جمله ی سوم عرض می داریم: ای پنهانی که پنهان باشد و در عین پنهانی مخفی نباشد؟ جمله ی چهارم: آشکاری که دیده نمی شود. خدای متعال چنان بر شخص عارف آشکار می گردد که هیچ چیز مانند او آشکار نیست؛ در عین حال دیده نمی شود.

او غایب است؛ اما غیر مفقود. مفقود ضدّ موجود است. موجود یعنی چیزی که

ص: ۱۶۸

۱- ۱-اقبال الاعمال/۲۱۱ به نقل از امام حسن بن علی ع.

یـافت می شود و مفقود به ضـدّ آن گفته می شود؛ یعنی چیزی که یـافت نمی شود. «او» غـایبی است که مفقود نیست؛ یعنی در عین آن که غیب و پنهان است؛ ولی وجـدان می شود. در همان حالی که وجـدان می شود، غایب است. در واقع وجدانِ او، او را از غیب بودن خارج نمی کند.

او شاهد است؛ اما نامشـهود. شاهد به معنای حاضـر و ناظر است. شاهد باید حضور داشـته باشد و اگر حضور دارد، چگونه است که مشـهود نیست؟! مشهود یعنی آن که مورد شهود واقع می شود. اگر کسی شاهد و حاضر است، چه طور شهود نمی شود؟ در واقع او هم شاهد است و هم غایب. آیا مخلوقی یافت می شود که حضورش از هم حاضری پُر رنگ تر و در عین حال از هر جهت در غیب و پنهانی باشد؟

تعبیر دیگر امام (ع) در این دعای زیبا «نور النّور و ربّ الأرباب» است؛ یعنی نور همه ی انوار «از» خـدا و «به» خـداست. انواری چون علم و عقل که نور بودن در ذاتشان می باشـد، قائم به خود نیسـتند؛ بلکه ربّ و صاحب اختیاری دارنـد که ربّ همه ی ارباب است. صـاحب اختیـار و مـدبّر همه ی صـاحب اختیارهـای عـالَم، اوست. پس خداونـد نوریّ الـذّات نیست؛ بلکه «نور النّور» یا «مُنَوِّر النّور» است. این تعابیر در قسمتی از دعای زیبای جوشن کبیر به این صورت نقل شده است:

یـا نُورَ النُّورِ یا مُنَوِّرَ النُّورِ یا خالِقَ النُّورِ یا مُـدَبِّرَ النُّورِ یا مُقَـدِّرَ النُّورِ یا نورَ کُلِّ نورٍ یا نوراً قَبلَ کُلِّ نُورٍ یا نُوراً بَعـدَ کُلِّ نورٍ یا نوراً فَوقَ کُلِّ نُورٍ یا نُوراً لَیسَ کَمِثلِهِ نُورٌ. (۱)

این نور نور، ای نورانی کننـده ی نور، ای آفریننـده ی نور، ای تـدبیر کننـده ی نور، ای تقـدیر کننده ی نور، ای نور هر نور، ای نور قبل از نور، ای نور بعد از هر نور، ای نور فوق هر نور، ای نوری که نوری مانند او نیست.

آری خـدای متعال، خالق هر نور مخلوق است، مـدبّر و مقـدّر هر نور است. نور وجود و نور علم و نور عقل و... مخلوق اوینـد و این که هر کس چه قدر مالک و واجد

ص: ۱۶۹

۱- ۱-البلد الامین/۴۰۶.

این انوار باشـد، توسّط او تعیین می شود. هیـچ یک از این انوار قائم و متّکی به خود نیسـتند؛ بلکه مخلوق و مربوب خالق خودند. او ربّ همه ی انوار است، پیش از خلق آن هـا بوده و پس از آن هـا هم خواهـد بود و فوق و قاهر بر همه ی آن هاست. بنابراین، نوری است که هیـچ شبیهی نـدارد. چنان نوری – با اوصافی که بیان فرمودند – در مخلوقات نه دیده ایم و نه فرض وجودش را می توانیم بکنیـم. پس به معنـای واقعی کلمه «لَیسَ کَمثلِهِ شَیءٌ»(۱)است و به تعـبیر امـام مجتـبی (ع) در دعـای شب بیست و سوم مـاه مبـارک رمضان، فقط «او» این گونه است که وصف کردند و غیر او هیچ کس چنین نیست.

عبارتی از دعای احتجاب

نمونه ی دوم، عبـارتی از دعـای عمق «احتجـاب» است که مولانا امیرالمؤمنین (ع) از زبان پیامبر اکرم (ص) حضـرت رحمـهٌ للعالمین نقل فرموده اند. فضایل عجیبی برای خواندن این دعای شریف بیان کرده اند، از جمله این که:

«هر کس چهل شب جمعه این دعا را بخواند، خدای عزّوجلّ همه ی گناهان بین او و خدایش را می بخشاید.»

هم چنین رسول گرامی (ص) فرمودند:

«قسـم به آن که مرا به حق مبعوث به نبـوّت نمـود، هیـچ غم زده ای این دعـا را نمی خوانـد مگر آن که خـدای کریم به واسـطه ی رحمتش غم او را در دنیا و آخرت بر طرف خواهد کرد.» (۲)

یکی از عبارات این دعای عجیب این است:

یَعرِفُونَکَ بِفِطَنِ القُلُوبِ و أنتَ فی غَوامِضِ مُسِرّاتِ سَریراتِ الغُیُوب. (۳)

معرفت قلبی نسبت به تو (خدا) دارند در عین آن که تو در پنهان شده های پنهان کننده های پنهان های پنهانی ها هستی!!

ص: ۱۷۰

۱- ۱-شوری/۱۱.

۲- ۲-مهج الدّعوات/۷۶-۷۷.

۳- ۳-همان.

فهم معنای این جمله بسیار مشکل است. ما با ترجمه ی برخی از مفردات آن سعی می کنیم پیام این عبارت را حتّی الامکان درک کنیم. در عربی کلمه ی «غـامض» به معنای پنهان به کار رفته است. (۱)فعل «اَسَرَّ» به معنای پنهان کردن است. (۲) هم چنین «سریرهٔ» به معنـای آن چیزی است که پنهـان می گردد. (۳) با این ترتیب، «غوامض» یعنی پنهان شـده ها، «مُسِرّات» (۴)یعنی پنهان کننده ها، «سـریرات» یعنی امور پنهـان و غیوب هم یعنی پنهانی ها. به خداونـد عرضه می شود که: خـدایا به تو معرفت قلبی پیـدا می کننـد در حـالی که تو در پس پرده هـای متعـدد غیبی هستی. در حـالی تو را می شناسـند که بـا معروفیّت از هیـچ یـک از این پرده های غیبی بیرون نمی آیی و هیچ گونه و از هیچ جهت و به هیچ معنا و هیچ درجه و به هیچ شکلی از پنهان بودن خارج نمی شوی.

از ایـن تعـبیر مکرّر و هـم معنـا، حـدّاقل چیزی کـه فهمیـده می شـود این است که معرفت خـدای متعـال او را از هیـچ جنبه و به هیچ صورت مکشوف نمی گردانـد. تصریح فرمایش پیامبر اکرم (ص) این است که خداوند در همان حالی که از هر جهت در پنهانی و غیب است، شـناخته می شود. جمله ی «و أنتَ فی غَوامِض...» جمله ی حـالیّه است برای مفعولِ جمله ی «یَعرِفونـکَ» که همانا وجود مقدّس پروردگار می باشد. یعنی خدایا، تو را در حالی که در غیب غیب غیب هستی می شناسند.

جـالب این است که فاعـل این شـناسایی در عبـارت پیـامبر (ص)، ضـمیر «واو» در جمله ی «یعرفونـک» است که به مرجع نزدیک تر یعنی کلمه ی «أنبیـاء» برمی گردد. انبیـای الهی بالاـترین درجه هـای معرفت خـدا را دارنـد؛ این هـا هم در رتبه هـای بالاـی معرفت، خداونـد را از پسِ پرده های غیبی می شناسـند. پس چنان نیست که اگر رتبه ی معرفت بالا رود، خداوند از احتجاب کامل و محض خارج شود. ما هیچ معرفتی در هیچ درجه ای نداریم که در آن، خدا از غیب بودن محض خارج گردد.

ص: ۱۷۱

۱- ۱-الغامض: الخفیّ المعجم الوسیط/۶۶۲.

۲- ۲-أسَرَّهُ: کَتَمه المعجم الوسیط/۴۲۶.

۳- ۳-السّریرهٔ: ما یُکتَمُ و یُسَرّ المعجم الوسیط/۴۲۷.

۴- ۴-البتّه احتمال دارد این کلمه در متن دعا «مُسَرّات» باشد که در این صورت به معنای پنهان شده هاست.

انحصار معرفت در عرفان بشری به معرفت اسما و صفات حق

این بحث را بـا مقـایسه ای اجمالی میان معرفت الهی با عرفان بشـری به پایان می بریم. (۱) در عرفان اصـطلاحیِ امروز – که عمدتاً برگرفتـه از تعـالیم «ابـن عربی» و شارحـان اوست – برای ذات حـق مقامـاتی قائـل می شونـد که یـک مقـام آن را «غیب الغیـوب» یا «احـدیّت ذات» می نامنـد. ما نمی خواهیم وارد نقل و نقـد بیانات عرفا در تعریف این مقام شویم. مهم این است که به تصـریح خود عرفا، مقام غیبی حقّ متعال معروف واقع نمی شود. معرفت تنها به اسما و صفات یا مقام «واحدیّت» تعلّق می گیرد نه به خود ذات.

داوود قیصری بزرگ ترین شارح کتاب «فصوص الحکم» در توضیح یک مصرع از اشعار ابن عربی که گفته است:

و أعرِفُه فَأشهَدُهُ. (۲)

و او (حق) را می شناسم، پس او را شهود می نمایم.

چنین آورده است:

أنـا أعرِفُهُ فی بَعضِ المَواطِنِ و أشـهدُهُ و فی بَعضِ المَواطِنِ لاـ أعرِفُهُ لِأنَّ الحَقَّ فی مَقـامِ هُوِیَّتِهِ و أحَـدیَّتِهِ... لا یُمکِنُ أن یُعرَفَ و فی مَقام واحِدیَّتِهِ یُعرَفُ بِالصِّفاتِ و الأسماءِ. (۳)

من او را در بعضـی مواطن می شـناسم و شـهود می کنم و در بعضـی مواطن دیگر نمی شناسم؛ چون حق در مقام هویّت و احدیّتش امکان ندارد که معروف شود؛ ولی در مقام واحدیّتش با اسما و صفات شناخته می گردد.

مقصود این است که تعلّق معرفت به خود ذات بمـا هو ذات محال است و فقط اسـما و صـفات حق معروف می شونـد. اسـتدلالی که برای این مدّعا مطرح شده این است که

ص: ۱۷۲

۱- ۱-قصد ما از این مقایسه بیان یک بحث مفصّل تطبیقی نیست؛ می خواهیم لطافت و ارزش بحث خودمان روشن تر شود.

۲- ۲-فصوص الحکم/۸۳.

۳- ۳-شرح فصوص الحکم قیصری/۱۸۲.

معرفت نوعی تعیّن و نسبت است که میان عارف با معروف پیدا می شود و چون ذات بما هوذات از هر تعیّن و نسبتی مبرّاست، نمی تواند معروف واقع گردد. آن گاه از این استدلال نتیجه گرفته اند که:

کُلُّ ما تَعَلَّقَ مِنَ المَعرِفَهِٔ بِهِ فَإنَّها بالاسم دُونَ الـذّاتِ... إلیه یَرجِعُ ما ذَکَرُوا أنَّ المَعرفَهَٔ عَلی قَدرِ العارِفِ مِثالُ ذلِکَ الاغترافُ مِنَ البَحرِ فَانَّ القَدَحَ مثلاً لا یُریدُ إلّا البحر لکنَّ الَّذی یَأخُذُه عَلی قَدرِ سَعَتِهِ. (۱)

هر گونه معرفتی که به او تعلّق می گیرد، تنها به اسم است نه به ذات. به این معنا بازمی گردد آن چه گفته اند که معرفت به اندازه ی عارف است. مثال این مطلب برداشتن از دریاست. یک ظرف مثلاً ـ چیزی جز دریا را نمی خواهد؛ ولی آن چه بر می گیرد به اندازه ی گنجایش آن است.

«اسم» در اصطلاح این عرفا به هر مخلوقی می تواند اطلاق شود. حال ببینیم بر این مبنا، بالاترین درجه ی معرفت نسبت به حقّ متعال چیست؟

بالاترین حدّ معرفت در عرفان بشری

از نظر ابن عربی، خداوند آینه را مثال و نمونه ی تجلّی ذاتی خود قرار داده است. کسی که به آینه نگاه می کند، آینه چیزی جز خود را به او نشان نمی دهد. به همین نسبت کسی که حق را می بیند، چیزی جز «خود» را در «حق» نمی بیند. عین عبارت ابن عربی این است:

المُتَجلّی لَهُ ما رَأی سِوی صُورَتِهِ فی مِرآهِٔ الحَقِّ و ما رأیَ الحَقَّ و لا یُمکِنُ أن یَراهُ. (۲)

کسی که (حق) برایش تجلّی می کند جز صورت خود در آینه ی حق چیزی نمی بیند و او حق را ندیده و امکان ندارد که او را ببیند.

قیصری در توضیح این عبارت ابن عربی می گوید:

ص: ۱۷۳

۱- ۱-الرّسائل التّوحیدیّه، رسالهٔ التّوحید /۱۵-۱۶.

۲- ۲-فصوص الحکم/۶۱.

وقتی بنده هنوز باقی است (به مقام فنا نرسیده) چون از تعیّنات خارج نشده نمی تواند حق را که «هیچ تعیّنی ندارد» بشناسد. لذا انسان وقتی به کمال (معرفت) برسد، حصّه (سهم) خود را از وجود مطلق می یابد که صورت عین ثابت خودش است نه خود حق. حق چون تعیّن نمی پذیرد، قابل شناخت هم نیست. (۱)

البته ظهور عین ثابت او برای خودش، عین ظهور حق برای اوست و دیدن صورتش عین دیدن حقّ است؛ زیرا عین ثابت او مغایر با حق نیست، بلکه صفتی و اسمی از صفات و اسمای حق می باشد. عین عبارت قیصری این است:

اعلَم أنَّ ظهور عَینِهِ لَهُ عَینُ ظُهُورِ الحَقِّ لَه و رؤیةُ صُورَتِهِ عَینُ رُویةِ الحَقِّ لِأنَّ عَینَه الثّابِتَةَ لَیسَت مُغایِرَةٌ لِلحَقِّ مطلقاً إذ هی شأنٌ مِن شُؤُونِهِ و صِفَةٌ مِن صِفاتِهِ و اسمٌ مِن أسمائِه. (۲)

یعنی عین ثابت هر کس اسمی از اسما و صفتی از صفات حقّ است و هر کس عین ثابت خود را در مرآت حق ببیند، در واقع معرفت به اسم حق پیدا کرده است. ابن عربی تصریح می کند که این بالاترین حدّ معرفت یک مخلوق نسبت به حقّ است:

إذا ذُقتَ هذا ذُقتَ الغایَةَ الَّتی لَیسَ فَوقَها غایةٌ فی حقِّ المَخلُوقِ فَلا تَطمَع و لا تُتعِب نَفسَکَ فی أن تَرقی فی أعلی مِن هذَا الدَّرجِ فَما هو ثَمَّ أصلاً و ما بَعدَهُ إلّا العَدَمُ المَحض. (۳)

اگر این را چشیدی، حدّی را چشیده ای که بالاتر از آن حدّی برای هیچ مخلوقی نیست. پس طمع نکن و خود را به زحمت نینداز که به بالاتر از این پلّه صعود کنی؛ چون دیگر پله ای در کار نیست و پس از این رتبه، جز عدم محض (فنای مطلق) چیزی نیست.

به این ترتیب، بالاترین درجه ی یک مخلوق در معرفت نسبت به حقّ متعال، شهود

ص: ۱۷۴

۱- ۱-شرح قیصری/۱۰۶.

۲- ۲-همان/۱۰۷.

۳- ۳-فصوص الحکم/۶۲.

«خود» در آینه ی «حقّ» است و بالاتر از این رتبه ای نیست و همین شهود خود، معرفت اسم و صفتِ حقّ متعال است.
نتیجه این که خود خدا چون هیچ معیّنی در ذاتش نیست، هرگز معروف واقع نمی شود و هر کس حدّ اکثر می تواند عین ثابت خود را در وجود حق ببیند و این حدّ بالای معرفت به خداست؛

نفی کلّی معرفت خدا در عرفان بشری

مشکلی که در عرفان اصطلاحی باعث می شود این سخنان سطحی و بی مایه را مطرح کنند، این است که تصوّر کرده اند خداوند اگر معروف واقع شود، متعیّن و محدود می گردد و به عبارت دیگر، از «غیب الغیوب» بودن خارج می شود. حال سرّ تأکیدی که بر معروفیّت خداوند در عین غیب بودنش داشتیم، روشن می شود. این ها به ظرافت «معرفت در عین احتجاب» توجّه نکرده اند و با این که وجدانِ خودشان بر وقوع چنین معرفتی گواهی می دهد، اما چون افکار باطل بشری را پذیرفته اند، در تفسیر صحیح «معرفت» به اشتباه افتاده و به غلط گمان کرده اند که معروفیّت با غیب الغیوب بودن سازگاری ندارد. تشبیه معرفت خداوند به این که آب دریا در قدحی ریخته شود، حکایت از تلقّی بسیار غلط از معرفت می کند که بر اساس این اشتباه، خدا با معروفیّت، تعیّن پیدا می کند.
البته اشکال مبنایی این عرفا نظریه ی «وحدت وجود» است که آن را به صورت اصل مسلّم پذیرفته اند. طبق این نظریّه همه چیز عین حقّ است و هر تعیّنی در عالم هستی، تعیّن حقّ متعال است. بنابراین، هر مخلوقی ظهور خود حقّ است و هر حدّی در مخلوقات خود حق را محدود می نماید. ابن عربی در فصّ نوحی نصریح می کند:
فإنَّ لِلحقِّ فی کُلِّ خَلقٍ ظهوراً... فَالحَقُّ مَحدُودٌ بِکُلِّ حَدٍّ. (۱)
پس همانا برای حق در هر خلقی ظهور است... پس حق به هر حدّی محدود می شود.
ص: ۱۷۵

۱- ۱-فصوص الحکم/۶۸.

بر این اساس، «عارف» هم عین حقّ است. عارف تعیّنی از تعیّنات حقّ متعال است. بنابراین، خدا خودش را می شناسد، کسی نباید گمان کند که به معرفت حق رسیده است. برخی از عبارات جنید بغدادی – که مقتدای اهل عرفان است – در این زمینه بسیار گویاست. می گوید:

معرفت مکر خدای است؛ یعنی هر که پندارد که عارف است، ممکور است... تا تو خدای و بنده می گویی، شرکت می نشیند، بلکه عارف و معروف یکی است... غایب توحید انکار توحید است؛ یعنی هر توحید که بدانی انکار کنی که این توحید نیست. (۱)

همین مضمون در عبارتی از عارف بزرگ شیخ محمد لاهیجی نقل شده است:

لا یری اللهَ إلّا اللهُ و لا یعرف اللهَ إلّا اللهُ. (۲)

این نتیجه را مقایسه کنید با آن چه ابن عربی ادّعا کرده بود که هر کس حدّ اکثر به شهود عین ثابت خود در مرآت حق نائل می شود. جمع بین این دو ادّعا این است که معرفت را به ذات حق که محدود به حدّی نشده نمی توان نسبت داد. معرفت از آنِ مخلوق است که اسمی از اسامی خداست. آن اسم خودش را می شناسد و چون اسم حق عین حقّ است، معرفت اسم به خودش را می توانیم معرفت خدا به خودش تعبیر کنیم. یادمان نرود که در عرفان ابن عربی «الله» هم اسم است. بنابراین، «لا یعرف الله إلّا الله» یعنی اسم خدا را جز اسم خدا نمی شناسد.

می بینیم که چگونه نظریّه ی وحدت وجود به نفی معرفت خدا و توحید منتهی می شود. ما در این جا قصد تشریح مبنای وحدت وجود و بیان لوازم و آثار آن را نداریم. این مقدار هم اشاره ای بود برای آشنایان با اصطلاحات عرفان بشری تا بتوانند نتایج این مکتب را با آموزه های گران قدر اهل بیت (ع) مقایسه کنند و از این طریق عمق و ارزش آن ها را بیش از پیش وجدان نمایند.

ص: ۱۷۶

۱- ۱-تذکرة الأولیاء/۲۴۸.

۲- ۲-مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز/۷۰.

فصل ۴: احکام معرفت الله در توحید مفضّل

اشاره

توحیـد مفضّل رساله ای معروف در باب توحیـد است که مشـتمل بر نکات دقیق و عمیقی است. این حـدیث در کتاب شـریف بحار الأنوار باب مسـتقلّی را به خود اختصاص داده و همراه با بیانات مرحوم علّامه مجلسـی حـدود ۱۰۰ صفحه است. (۱) ما در این فصل نکـاتی را که در این حـدیث شـریف، مبیّن و مکمّـِل فصول گذشـته است، ذکر می کنیم و پیش از آن اشـاره ی مختصـری به اعتبار راوی حدیث، جناب مفضّل بن عمر و رساله اش داریم.

اعتبار مفضّل و رساله اش

راوی حدیث جناب مفضّل بن عمر جعفی از اصحاب امام صادق (ع) و امام کاظم (ع) است. مرحوم شیخ مفید ایشان را از بزرگان و خواصّ و اصـحاب سرّ و مورد اعتماد امام صادق (ع) دانسته است که نصّ بر امامت امام هفتم (ع) را نقل کرده اند. (۲) شیخ طوسی هم در کتاب «الغیبهٔ» ایشان را از ستایش شدگانی شمرده که در طریق

ص: ۱۷۷

۱- ۱-بحارالأنوار۳/۵۷-۱۵۱.

۲- ۲-الإرشاد، ج۲، ص۲۱۶.

ائمّه (ع) سلوک کرده اند. (۱) هم چنین مرحوم ممقانی ۲۰ خبر در مدح و جلالت مفضّل از رجال کشّی و کافی و عیون اخبار الرّضا (ع) نقل نموده و سپس اضافه کرده که این اخبار به علاوه ی اخبار دیگر، دلالت بر عدالت و جلالت و بذل نهایت کوشش او در خدمت گذاری به امامش می کند. سپس چند روایت را در مذمّت مفضّل ذکر کرده و به احسن وجه به آن ها پاسخ داده است. آن گاه از همه ی این اخبار نتیجه گرفته که ایشان دارای اعتقاد صحیح و ثقه ی جلیل القدر بوده است.

مرحوم شیخ حرّ عاملی در وسائل الشّیعه پس از نقل توثیق و تعریف شیخ مفید از جناب مفضّل، در خصوص چند روایتی که مذمّت او را کرده اند، فرموده است که: شایسته است بر آن چه در مورد زراره گفته شده، حمل گردد. (۲)

شیخ حرّ هم چنین فرموده است: حسن بن علیّ بن شعبه در کتابش (تحف العقول) مفضّل را توثیق نموده ولی نجاشی او را ضعیف دانسته، علّامه ی حلّی هم از نجاشی تبعیّت نموده است. مرحوم صدوق ایشان را جزء معتمدین ذکر کرده است. اما مرحوم میرزا حسین نوری هم می فرماید: مشهور مفضّل را ضعیف دانسته اند؛ اما از نظر ما به پیروی از اهل تحقیق، ایشان از بزرگان راویان و افراد مورد اعتماد ائمّه (ع) بوده است و سپس سه دلیل بر این عقیده ی خود بیان می فرماید. ایشان در مدح مفضّل ۳۰ روایت نقل کرده و روایات مذمّت را – که ۳ تا بیشتر نیست – از جهت دلالت، سست دانسته است. این سه حدیث، در اثبات بطلان غلوّ نقل نموده است. معلوم می شود نسبت غلوّ به این بزرگوار صحیح نیست.

متأسفانه بسیاری از کسانی که در تاریخ به نسبت غلوّ متّهم شده اند، واقعاً غالی نبوده اند. همان طور که در روزگار خودمان هم کسانی را که برای ائمّه (ع) فضایل فوق

ص: ۱۷۸

۱- ۱-الغیبهٔ/ص ۳۴۶.

۲- ۲-امام صادق ع به پسر زراره فرمودند: «از جانب من به پدرت سلام برسان و به او بگو: من به خاطر دفاع از تو، بر تو عیب می گذارم... چون تو به محبّت ما مشهور هستی. هم چون کشتی ای که حضرت خضر ع آن را معیوب کرد که به دست پادشاه غاصب نیفتد. رجال کشّی، ص۱۳۸

بشر عادی قائل اند، به غالی بودن متّهم می کنند. ملاک غلوّ بالاتر دانستن امام (ع) از حدّ مخلوقیّت و مربوبیّت است که نه مفضّل چنین اعتقادی داشته و نه نوع شیعیان محقّق عصر حاضر.

به هر حال، مرحوم کفعمی هم ایشان را جزء «بوّابین» شمرده است؛ یعنی کسانی که «باب» امامان بوده اند. علی بن ابراهیم قمی هم در تفسیرش از مفضل حدیث آورده و تصریح نموده که ایشان جز از افراد ثقه نقل نکرده است. (۱) اما خود مرحوم مجلسی به نقل از رساله ی توحید مفضّل می فرماید:

مرسل بودن حدیث و ضعفی که به مفضّل و محمدبن سنان (که از مفضل نقل کرده) نسبت داده شده به اعتبار آن لطمه نمی زند؛ زیرا چنین نیست بلکه از اخبار متعدّد، بزرگی قدر و جلالت این دو بزرگوار معلوم می شود؛ علاوه بر این متن حدیث، شاهد صدق آن است و نیز حدیث، مشتمل بر استدلال ها و براهینی است که علم آور بودن آن ها متوقّف بر صحّت خبر نمی باشد.(۲)

با این مقدمه ی نسبتاً تفصیلی، اعتبار جناب مفضّل و حدیثش روشن می شود.

خلاصه ی ماجرای حدیث مفضّل

ایشان می گوید: بعد از ظهر یک روز در روضه ی نبوی میان قبر و منبر پیامبر (ص) نشسته بودم و درباره ی فضایل و مقامات اختصاصی که خداوند به آن حضرت عنایت فرموده، فکر می کردم. در همین حال ابن ابی العوجاء آمد و در جایی نشست که وقتی با اطرافیانش سخن می گفت، من هم می شنیدم. او در سخنانش ادّعاهای پُر طمطراقی مطرح کرد؛ درباره ی این که در پیدایش عالَم، صُنع و تقدیری نبوده و صانع و مدبّری هم در کار نیست، بلکه اشیا خود به خود موجود شده اند و دنیا این طور به وجود آمده و همین گونه هم خواهد بود.

ص: ۱۷۹

۱- ۱-تفسیر قمی، ج ۱، ص ۴.

۲- ۲-بحارالانوار ۳/۵۵/۵۶. مرحوم علامه طباطبایی هم در حاشیه ی خود بر همین قسمت بر اعتبار حدیث مفضل صحه گذارده اند. برای تحقیق بیشتر درباره ی اعتبار این حدیث و راویان آن به کتاب «مستدرک علم رجال الحدیث» ۷/۴۷۷-۴۸۲ مراجعه شود.

مفضّل می گوید: با شنیدن این سخنان نتوانستم خودم را کنترل کنم. عصبانی شدم و از کوره در رفتم. به ابن ابی العوجاء گفتم: ای دشمن خدا، در دین خدا الحاد ورزیدی و خالق خود را منکر شدی و...

او به من گفت: اگر اهل کلام هستی با تو بحث می کنیم و اگر دلیل داشتی، می پذیریم و اگر از متکلّمین نیستی، با تو بحثی نداریم و اگر از اصحاب جعفربن محمدالصّادق هستی، او با ما این گونه که تو صحبت کردی، صحبت نمی کند و با مانند دلیل تو با ما مجادله نمی کند؛ در حالی که بیشتر از آن چه تو شنیدی از ما مطالبی شنیده است؛ اما هیچ گاه ما را زشت خطاب نکرده و در پاسخ دادن به ما تند نشده است. او بردبار فهمیده ای است که کلام ما را می شنود و به ما گوش می سپرد تا دلیل و حجّت ما را بفهمد. آن گاه وقتی همه ی آن چه خواستیم بگوییم تمام می شد و مطمئن می شدیم که جواب او را داده ایم، با یک کلام مختصر پاسخ ما را می داد و حجّت را بر ما تمام می کرد و ما در پاسخ او در می ماندیم. تو هم اگر از اصحاب او هستی، با ما مانند او سخن بگو.

مفضّل می گوید: با ناراحتی از مسجد بیرون آمدم در حالی که در فکر گرفتار شدن اسلام و اهل آن به کفر این افراد بودم. خدمت مولایم امام صادق (ع) رسیدم و ایشان مرا دل شکسته دیند و پرسیدند و من گزارش ماجرا را دادم. ایشان فرمودند:

«برای تو حکمت های الهی را در خلقت عالَم و درندگان و چارپایان و پرندگان و... بیان خواهم کرد؛ آنچه را که مؤمنان با معرفتش آرامش یابند و منکران حیران شوند. پس فردا صبح زود بیا.»

مفضل می گوید: خوش حال از نزد ایشان بیرون آمدم و آن شب از شوق انتظار وعده ی ایشان بر من طولانی گذشت. صبح زود خدمتشان رفتم و ایشان شروع به بیان فرمودند. من هم اجازه گرفتم که آن چه را می فرمایند، بنویسم. من همه ی فرمایش های ایشان را نوشتم و این، چهار روز از صبح تا ظهر ادامه پیدا کرد. آخر مجلس چهارم ایشان به من فرمودند:

ص: ۱۸۰

«ای مفضّل، آن چه را به تو ادم برگیر و آن چه را به تو بخشیدم حفظ کن و شکر پروردگارت را بگزار...»
عرض کردم: إن شاء الله با عنایت و کمک شما قدرت انجام این سفارش های را پیدا می کنم. ایشان دست مبارک را روی سینه ام گذاشتند و من به عنایت ایشان همه ی آن چه را نوشته بودم حفظ شدم؛ گویی که از کف دستم می خوانم. (۱)

حدّ عقل در معرفت خالق

در اواخر حدیث مفضّل، بحث نفی حدّین مطرح شده: نفی تعطیل و نفی تشبیه. ما به بیان این قسمت از فرمایش های امام صادق (ع) می پردازیم تا تأکید و توضیحی نسبت به مطالب گذشته باشد. ایشان منکران خدا را «معطِّله» نامیده، از اعتقادشان این گونه یاد می کنند:
أعجَبُ مِنهُم جَمیعاً المُعطِّلةُ الَّذینَ رامُوا أن یُدرَکَ بِالحِسِّ ما لا یُدرَکُ بِالعَقلِ فَلَمّا أعوَزَهُم ذلِکَ خَرَجُوا إلَی الجُحُودِ و التَّکذیب.
از همه عجیب تر کار منکران خداست که خواسته اند چیزی که با عقل درک نمی شود با حسّ درک شود! پس وقتی از آن (احساس کردن) ناتوان شدند، به انکار و تکذیب (او) روی آوردند.
در واقع مشکل اهل تعطیل این است که توقّع داشته اند خدا برایشان محسوس گردد. چه طور چنین توقّعی دارند؟ چیزی که با عقل قابل درک نیست، چگونه به حسّ درمی آید؟ وقتی دیدند محسوس نمی شود، انکارش نمودند.
فَقالوا: لِمَ لایُدرَکُ بِالعَقلِ؟
پس می گویند: چه طور با عقل درک نمی شود؟
خود امام (ع) اشکالِ مخالفان را مطرح کرده و پاسخ فرموده اند:
قیل: لِأنَّه فَوقَ مَرتَبَةِ العَقلِ کَما لایُدرِکُ البَصَرُ ما هُوَ فَوقَ مَرتَبتِهِ.
ص: ۱۸۱

۱- ۱-آن چه نقل شد خلاصه ای است از آن چه در بحار الأنوار ۳/۵۷-۵۹ و ۱۵۰ آمده است.

پاسخ داده می شود: چون او بالاتر از مرتبه ی عقل است، همان طور که چشم مرتبه ی بالاتر از خودش را درک نمی کند.

قوّه ی بینایی تنها چیزهایی را که در قلمرو خودش هستند درک می کند؛ سایر قوای ما هم همین طور. سپس مثال می زنند:

فَإنَّکَ لَو رَأیتَ حَجَراً یَرتَفِعُ فی الهَواءِ عَلِمتَ أنَّ رامیاً رَمی بِهِ فَلَیسَ هـذَا العِلمُ مِن قِبَلِ البَصَرِ بَل مِن قِبَلِ العَقلِ لِاَنَّ العَقلَ هُوَ الَّذی یَمیزُهُ فَیَعلَمُ أنَّ الحَجَرَ لایَذهَبُ عُلُوّاً مِن تِلقاءِ نَفسِهِ أفَلا تَری کَیفَ وَقَفَ البَصَرُ عَلی حَدِّهِ فَلَم یَتَجاوَزه.

پس تو اگر سنگی را در حال بالا رفتن به آسمان ببینی، علم پیدا می کنی که کسی آن را پرتاب کرده است. این علم تو از ناحیه ی بینایی نیست؛ بلکه از جانب عقل است؛ چون عقل این را تشخیص می دهد و می فهمد که سنگ به خودی خود بالا نمی رود. پس آیا نمی بینی چگونه بینایی در حدّ خودش توقّف می کند و از آن تجاوز نمی نماید؟

بینایی فقط بالا رفتن سنگ را درک می کند. این عقل است که کشف می کند سنگ خود به خود بالا نمی رود و باید کسی آن را پرتاب کرده باشد. عاقل به نور عقل می فهمد که نسبت دادن حرکت به سوی بالا به خود سنگ بدون وجود نیرویی خارج از آن، قبیح است. در این مثال روشن است که بینایی از حدّ درک خودش تجاوز نکرده و ماورای آ« را عقل تشخیص داده است. سپس از این مثال چنین استفاده می کنند:

فَکَذلکَ یَقِفُ العَقلُ عَلی حَدِّهِ مِن مَعرِفَةِ الخالِقِ فَلا یَعدُوه.

به همین صورت، عقل نسبت به معرفت خالق در حدّ خودش می ایستد و از آن تجاوز نمی کند.

حدّ فهم عقل در شناخت خالق متعال، حدّ بینایی است در فهم این که سنگی که به بالا می رود، پرتاب کننده ای داشته است؛ یعنی همان طور که قوّه ی بینایی از درک آن حقیقت عاجز است، عقل هم از معرفت خالق خویش عاجز می باشد. خوب، اگر چنین است (عقل نمی تواند خالق خود را بشناسد)، پس عقل چه هنری در این امر دارد؟ برای

ص: ۱۸۲

ساده تر کردن مسأله، مثال دیگری می زنند:

ولکن یَعقِلُه بِعَقلٍ أقَرَّ أنَّ فیه نفساً و لَم یُعاینها و لَم یُدرِکها بِحاسَّةٍ مِنَ الحَواسِّ.

ولی بـا عقلی او را درک می کنـد که (آن عقـل) اقرار می کنـد که روحی دارد؛ در حالی که آن را ندیـده و با هیـچ یک از حواس درکش نکرده است.

چون در عبارت قبلی با مقایسه ای که بین توان عقل در معرفت خالق با توان قوّه ی بینایی کردنـد، معلوم شد عقل در شـناخت خالق خویش کاره ای نیست با این مثال جدیـد می خواهنـد جایگاه عقل در این امر روشن شود. مثال مربوط به روح انسانِ عاقل است که اصطلاحاً «نفس» نامیده می شود. عاقل با چه عقلی به وجود روح خود اقرار می کند؟ او روح را ندیده و با هیچ یک از حواسّ خود، احساسـش نکرده است. بـا این که آن را حس نکرده، قبـول دارد که غیر از بـدن، روح هم دارد. از کجـا این علم حاصـل می شود؟ روشن است که به خاطر آثار وجودی روح به آن اقرار می کند. یعنی فهم و شـعور و توانایی هایی را در خود می بیند که نمی تواند به بدنش نسبت دهد. این جا یقین می کند که روحی (یا نفسـی) دارد؛ هر چند که آن را حس نمی کند. درست مانند این که وقتی می بیند سـنگ به طرف بالا می رود، علم پیدا می کند که کسی آن را پرتاب کرده، اگرچه پرتاب کننده را نمی بیند. نقش عقل در اقرار به وجود خالق در همین حدّ است:

و عَلی حَسَبِ هذا أیضاً نَقُولُ: إنَّ العَقلَ یَعرِفُ الخالِقَ مِن جِهَةٍ تُوجِبُ عَلَیه الإقرارَ و لا یَعرِفُهُ بِما یُوجِبُ لَهُ الإحاطَةَ بِصِفَتِهِ.

و نیز بر همین منوال می گوییم: عقل خالق را از این جهت می شـناسد که اقرار و اعتراف را بر او واجب کند؛ ولی او را از جهت آن که احاطه بر صفتش پیدا کند، نمی شناسد.

هنر عقل در شناخت خالق فقط در حدّ اقرار به وجود اوست؛ یعنی همان نفی تعطیل بیش از این مقدار توانایی ندارد و لذا هیچ گونه توصیفی از او نمی تواند بکند (نفی تشبیه). همان طور که در فصول گذشته بیان شد، کار عقل نفی حدّین است؛ ولی

ص: ۱۸۳

معرفت نسبت به شخص خالق کار او نیست. بنابراین اگر عاقل معرفتی داشت، به نور عقل نبوده است. عقل هنرش این است که آن معروف را از حدّ تعطیل و تشبیه خارج کند. اگر هم عاقلی به معرفت نرسیده باشد (به فرض که چنین کسی یافت شود)، عقل از صانع غایب دو حدّ تعطیل و تشبیه را نفی می کند. به هر حال هنر عقل در معرفت صرفاً این است که اقرار و اعتراف به معروف را بر عاقل واجب می سازد. اگر از این حدّ تجاوز نماید، به تشبیه گرفتار می شود و جالب این است که همین محدودیّت را خود عقل تشخیص می دهد و لذا تجاوز از حدّ توان خود را قبیح می شمارد؛ یعنی عاقل به نور عقل، ناتوانی خود را از این که شخص خالق را بشناسد، وجدان می کند و هر گونه توصیف و تصوّرِ او را بر خود زشت و ممنوع می داند.

تکلیف عاقل در برابر خالق

این جا امام صادق (ع) اشکال دیگری را از ناحیه ی مخالفان مطرح می کنند و پاسخ می دهند:

فإن قالوا: فَكَيف يُكَلَّفُ العَبدُ الضَّعيفُ مَعرِفَتَهُ بِالعَقلِ اللَّطيفِ و لا يُحيطُ بِهِ؟

حال اگر بگویند: چه طور این بنده ی ضعیف به معرفت او مکلّف می شود به سبب عقلی که امور لطیف و ظریف را درمی یابد، در حالی که به آن احاطه ای ندارد؟

چگونه می توان عقل را مکلّف به معرفتِ او دانست با این که هیچ گونه شناختی از او ندارد؟ این جا معرفت را تکلیف بر عقل دانسته اند که مراد، همان قبول و اقرار است؛ آن چه که «معرفت واجب» نامیده می شود.

قيلَ لَهُم: إنَّما كُلِّفَ العِبادُ مِن ذلِكَ ما فی طاقَتِهِم أن يَبلُغُوهُ و هُوَ أن يُوقِنُوا بِهِ و يَقِفُوا عِندَ أمرِهِ و نَهيِهِ و لَم يُكَلِّفُوا الإحاطَةَ بِصِفَتِهِ...

پاسخ آن ها این است که: بندگان فقط در حدّی که می توانند به آن برسند بکلّف شده اند و آن این است که وجود او را یقینی بدانند (شکّ در وجودش

ص: ۱۸۴

نکنند) و به امر و نهی او مقیّد باشند؛ ولی به این که به صفت او احاطه یابند، مکلّف نشده اند...
تکلیف در این جا عقلی است و قلمرو تکلیف در حدّ توان و وسع انسان می باشد. بنابراین عاقل در حدّ تشخیص عقلی خود مکلّف می باشد و حدّ عقل همین است که به وجود او اقرار و اعتراف نماید و در این مورد شکّی به خود راه ندهد و دیگر این که نسبت به اوامر و نواهی او خود را ملتزم و مقیّد بداند؛ اما نسبت به این که چیستی و صفت او را بداند، تکلیفی ندارد؛ چون این احاطه بالاتر از طاقت اوست. هیچ کس فوق طاقتش تکلیفی ندارد.

حدّ فهم عاقل از صفات خالق

این جا اشکال مطرح می شود که اگر فهم صفت او از حدّ فهم عاقل بالاتر است، پس چگونه توصیفش می کنیم؟
فإن قالُوا: أو لَیسَ قَد نَصِفُ فَنَقُولُ: هُوَ العَزیزُ الحَکیمُ الجَوادُ الکَریمُ؟ قیلَ لَهُم: کُلُّ هذه صِفاتُ إقرارٍ و لَیسَت صفاتِ إحاطَةٍ فَإنّا نَعلَمُ أنَّه حکیمٌ و لا نَعلَمُ بِکُنهِ ذلکَ مِنه و کَذلکَ قَدیرٌ و جَوادٌ و سایرُ صِفاتِهِ.
پس اگر بگویند: آیا او را وصف نمی کنیم که می گوییم: او عزیز، حکیم، جواد و کریم است؟ پاسخ این است که: همه ی این ها صفات اقرار است نه صفات احاطه، ما می دانیم او حکیم است؛ ولی حقیقت آن را نمی دانیم و هم چنین قدیر و جواد و سایر صفاتش را.
این صفات هم در حدّ اقرار شناخته می شوند؛ یعنی در این حدّ که از تعطیل آن صفت خارجش کنیم. مثلاً وقتی او را حکیم می شماریم به این معناست که او را از این که کارهای غیر حکیمانه انجام دهد، منزّه می دانیم. به تعبیر دیگر، تعطیل حکمت را از او نفی می کنیم، بیش از این از حکیم بودنش چیزی نمی فهمیم. بنابراین در واقع برای او «اثبات صفات» نمی کنیم؛ بلکه فقط تنزیهش می نماییم. (۱)
ص: ۱۸۵

۱- ۱-رجوع شود به کتاب توحید، دفتر اول/۱۱۲-۱۱۳، تحت عنوان «تفاوت تنزیه صانع» با اثبات صفات برای او.

سپس امام (ع) برای این که قبول مطلب برای مخاطب ساده تر شود، مثالی مطرح می فرمایند:

کما قَد نَریَ السَّماءَ فَلا ندری ما جَوهَرُها...

مانند این که آسمان را می بینیم ولی حقیقتش را نمی دانیم...

وجه شبه در مثال حضرت فقط این است که ما چیزی را قبول داریم؛ ولی حقیقت و کُنه آن را نمی شناسیم. کلمه ی «کُنه» و «جوهر» که در فرمایش امام (ع) به کار رفته هر دو به معنای «حقیقت» و «ماهیّت» است. این کلمات در فلسفه معانی اصطلاحی خاصّی دارد که نباید ما را در فهم معنای حدیث به اشتباه اندازد. ما حق نداریم فرمایش های ائمّه (ع) را بر معانی اصطلاحی در یک رشته ی علم خاص حمل نماییم و باید صرفاً معانی لغوی آن ها را در نظر بگیریم. (۱) در زبان عربی کلمه ی «کُنه» به معنای جوهر و حقیقت شیء است. (۲)حقیقت هم در لغت به معنای ماهیت و چیستی است. خلاصه، منظور از شناخت کُنه یا جوهر یک شیء، چیستی آن است؛ این که بدانیم ذاتش چیست. مثلاً چیستی حکمت خدا را بدانیم یا چیستی آسمان را بفهمیم.

امام (ع) آسمان را از همین جهت مثال زده اند. همان طور که چیستی آسمان را – البته با نظر عرفی و از طریق دیدن با چشم نه با نگاه فیزیک جدید – نمی دانیم، حکمت خدا را هم نمی فهمیم. مشبَّه (حکمت الهی) و مشبَّهٌ به (آسمان) در این جهت مشترک اند که ما به وجودشان اقرار داریم ولی از چیستی آن ها هیچ نمی فهمیم. تأکید می کنیم که در مورد نشناختن آسمان ملاک تشخیص عرفی از طریق دیدن عادی و معمولی است نه تئوری هایی که در فیزیک نور مطرح هستند.

ص: ۱۸۶

۱- ۱-اصل بر این است که معانی لغوی را در نظر بگیریم مگر این که با قرینه ای ثابت شود که یک معنای اصطلاحی را اراده فرموده اند.

۲- ۲-المعجم الوسیط/۸۰۲.

فوقیّت خالق «بما لا نهایهٔ له» از هر مثالی

اما تذکّر بعدی امام (ع) بسیار دقیق و مهمّ است که مبادا این تشبیه کسی را به تشبیه خدا با خلق گرفتار نماید. لذا بلافاصله فرموده اند:

بَل فَوقَ هذَا لامثالِ بِما لا نَهایَةَ لَهُ لِأنَّ الأمثالَ کُلَّها تَقصُرُ عَنهُ ولکنّها تَقُودُ العَقلَ إلی مَعرِفَتِهِ.

بلکه (خالق و صفاتش) فوق این مثال انـد؛ فوقیّتی که حدّی برایش نیست؛ چون همه ی مثال ها (از بیان مقصود) قاصرند؛ ولی البته عقل را به سوی معرفتش هدایت می کنند.

توجّه به این تذکر لازم است که ما هر مثالی برای ساده شدن مطلب بزنیم، از مقصودِ ما قاصر است. چون معرفت خدا و صفاتش هیچ شبیهی ندارند، پس به معنای دقیق کلمه نمی توان مثالی برای آن مطرح کرد. بنابراین، هر مثالی که ذکر می شود، فقط از یک جهت شباهت که مقصود گوینده است، مقرِّب و از جهات دیگر مُبعِّد (دور کننده) است. جهتِ مقرّب بودنش را توضیح دادیم ولی نکته این است که در همان جهت شباهت هم باید به تشبیه خالق و مخلوق گرفتار نشویم.

وقتی می گوییم حقیقت و جوهر آسمان را نمی شناسیم با وقتی همین عدم معرفت را نسبت به خالق و صفاتش مطرح می کنیم، زمین تا آسمات تفاوت دارد. این کجا و آن کجا؟ أین التّراب و ربّ الأرباب؟ تعبیر امام صادق (ع) در این جا بسیار دقیق است. ایشان فرموده انـد: «بَل فَوقَ هـذَا المثالِ بِما لا نَهایـةَ لَهُ» یعنی با این که مثال می زنیم اما بـدان که خالق متعال فوق این مثال هاست و فوقیّت او هم «بِما لا نَهایَةَ لَهُ» است.

وقتی می گوییم چیزی «فوق» دیگری است، منظورمان چیست؟ ممکن است مراد این باشد که از جهت «مکان» یکی از دیگری بالاتر است. امکان دارد یکی از این دو از جهت «علم» و «دانایی» فوق دیگری باشد. احتمال دارد فوقیّت از جهت «فضایل اخلاقی» باشد و... احتمالات مختلفی می توان داد که هر یک از این احتمالات یک جهت فوقیّت محسوب می شود. هر کدام از این جهات یک حدّ (مرز) است و آن گاه که

ص: ۱۸۷

در فوقیت، یکی از این جهات مدّ نظر باشد، در واقع دو موجود محدود و متناهی را با هم مقایسه کرده ایم. این که موجودی علمش فوق دیگری باشـد، نشـان می دهـد که آن دو از جهت علمی بـا همن قابل مقایسه انـد و نوعی سـنخیّت و اشتراک بین آن ها وجود دارد. اگر هیچ گونه سنخیّتی میان آن ها نباشد، مقایسه هم نمی توان کرد.

پس هر گـاه بتوان گفت که موجودی از فلاـن جهت خـاص فوق دیگری است، این فوقیّت بمـا لایتنـاهی نیست؛ بلکه جهتِ مقایسـه روشن است و مثلاً می دانیم که یکی علمش بیش از دیگری می باشـد؛ اما این نوع فوقیّت نشانگر این است که این دو موجود با هم سنخیّت دارند و به همین جهت قابل مقایسه با یکدیگرند. اما خالقِ اشـیا که هیج سـنخیّتی با آن ها ندارد، از هیچ جهتی قابل مقایسه با هیـچ یک از آن ها نیست. به این ترتیب نمی توانیم فوقیّت او را به گونه ای معنا کنیم که سـنخیت او با مخلوقاتش لازم آید؛ یعنی نمی توانیم بگوییم علمش بیشتر از آن ها یا قدرتش بیشتر یا عظمتش بیشتر و یا... در هر جهتی مقایسه کنیم، از همان جهت سنخیّت بین او و خلق لازم می آید که عقل آن را مجاز نمی شمرد.

تعبیر فوقیّتِ «بما لایتناهی» یا «بمالا نهایـهٔ له» بر همین نکته ی لطیف دلالت می کنـد که فوقیّت او نسـبت به مخلوقات قابل مقایسه با فوقیّت آن ها نسـبت به یکـدیگر نیست؛ یا به تعبیر ساده تر او را نمی توانیم از هیـچ جهتی با مخلوقات مقایسه کنیم. پس هر مثالی از ممثّل – که خالق هستی است – قاصـر می باشد؛ یعنی از او کم می آورد؛ چون با او مقایسه نمی شود. حال که چنین است، فایده ی این مثـال هـا چیست؟ همـان طور که امام صادق (ع) فرموده انـد، عقل را به سوی معرفت خالق راهنمایی و هـدایت می کنـد؛ همان معرفتی که عقل آن را واجب می کنـد که به معنای اقرار است نه احاطه به صـفات او. تا این جا روشن شد که نقش عقل در معرفت خالق، نفی دو حدّ تعطیل و تشبیه از اوست.

ص: ۱۸۸

سرّ اختلاف در مورد خالق

سؤال بعدی این است که اگر مثال ها عقل را به سوی معرفت واجب (اقرار) به خالق هدایت می کند، پس چرا درباره ی او اختلاف است؟

فَإن قالوا: و لِمَ یُختَلَفُ فیه؟ قیل لهُم: لِقَصرِ الأوهامِ عَن مَدی عَظمَتِهِ و تعدّیها أقدارَها فی طَلَبِ مَعرِفَتِهِ و أنَّها تَرُومُ الإحاطَةَ بِهِ و هی تَعجِزُ عَن ذلِکَ و ما دُونَه.

پس اگر بگویند: چرا درباره ی او اختلاف می شود؟ به آن ها گفته می شود: چون افکار از درک عظمت الهی ناتوان اند و در عین حال در طلب معرفت او از حدّ و اندازه ی خودشان تجاوز می کنند و می خواهند بر او احاطه پیدا کنند؛ در حالی که از احاطه به او و کمتر از او عاجز هستند.

امام (ع) در فرمایش خود نکته ی بسیار حسّاس و لطیفی را تذکّر داده اند. ایشان علّت اختلافاتی را که در مورد معرفت خالق هست، به صراحت بیان فرموده اند. ریشه ی اختلاف این است که افکار بشر حدّ و اندازه ی خود را نمی شناسند و می خواهند فراتر از آن بروند؛ در حالی که از معرفتِ کم تر از خالق هستی هم عاجزند چه رسد به شناختِ خود او.

فکر بشر به خودی خود حدّ و مرزی نمی شناسد یا به تعبیر دیگر فکر، خودش را محدود نمی کند. فکر بما هو فکر نوری ندارد، نور آن، عقل است. عقل می تواند افکار را هدایت کند که کجا و در چه حوزه ای وارد شوند و کجا نشوند. امیرالمؤمنین (ع) می فرمایند:

العُقُولُ أئِمَّةُ الأفکار. (۱)

عقل ها پیشوایان افکارند.

بنابراین، پشتوانه ی فکر، عقل است. اگر انسان تفکّراتش را تابع روشنگری عقل خویش گرداند، می تواند حدّ مجاز فکر را رعایت کند و از آن فراتر نرود وگرنه، هیچ حدّی برای خود نمی شناسد و به منطقه ی ممنوعه ای که عقل تعیین کرده، تجاوز

ص: ۱۸۹

۱- ۱-بحارالأنوار۱/۹۶ به نقل از کنزالفوائد.

می نمایـد. البته عقـل هر کس به آن درجه از کمال نیست که بتوانـد عِقال (پای بنـد) او از ورود به حوزه های ممنوعه باشـد. اصـلاً عقل را به این دلیل عقل گفته انـد که صاحب خود را از فرو غلتیدن در مهلکه ها باز می دارد. (۱) در زبان عربی به آن چه دست و پای شتر را می بندد، «عِقال» می گویند. (۲)

عقـل از طریق روشـنگری خود صـاحبش را از افتادن در مهالک حفظ می کنـد؛ یعنی اگر عاقل به مقتضای کشف عقلانی اش عمل نماید، از خطا و اشـتباه مصون می ماند و اگر عمل نکند، تضمینی برای سلامتش نیست. اما به هر حال – چه فرد عاقلانه عمل کند و چه نکنـد، وجود عقـل حجّت را بر عاقـل تمـام می کنـد به طوری که در صورت مخالفت با عقل، خودش خودش را ملامت خواهد کرد.

رسوخ علم

از جهتی می توان گفت: حوزه ای که اگر تحت هـدایت و مراقبت عقل نباشـد، بیشترین خطرها را برای عاقل به بار می آورد، حوزه ی فکر و تفکرات است. نشـانه ی کمـال عقل این است که صاحب آن در قلمرویی که نبایـد توسن افکار خود را بتازانـد، وارد نمی شود. این همان ویژگی «رسوخ در علم» است که در قرآن کریم ذکر شده و امیرالمؤمنین (ع) هم آن را توضیح داده اند. کتاب الهی از «راسخان در علم» این گونه یاد کرده است:

مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا(۳)

تأویل آن (قرآن) را کسـی جز خداونـد و راسـخان در علم نمی دانـد. در حالی که می گویند: به آن ایمان آوردیم، همه ی آن (چه آیات مشابه و چه محکمات) از جانب پروردگار ماست.

ص: ۱۹۰

۱- ۱-سُمِّیَ العَقلُ عَقلًا لِأَنَّهُ یَعقِلُ صاحِبَهُ عن التورّطِ فی المهالِكِ أی یحبسه.» لسان العرب ۱۱/۴۵۸

۲- ۲-أقرب الموارد/۸۱۲.

۳- ۳-آل عمران/۷.

در صدر این آیه کتاب الهی به آیات محکم و متشابه تقسیم شد است. متشابهات آیاتی هستند که معانی آن ها از ظاهرشان به صورت عادی فهمیده نمی شود و اصطلاحاً نیاز به تأویل دارند. اما تأویل این آیات را فقط خداوند می داند و کسانی که در این آیه ی شریفه «راسخان در علم» نامیده شده اند. این ها به همه ی قرآن ایمان دارند و متشابهات را نیز بدون آن که تأویل بی جا و بی دلیل کنند، مانند محکمات می پذیرند. حال به چه جهت این افراد به ویژگی ستایش شده اند و «رسوخ در علم» یعنی چه؟

روزی به امیرالمؤمنین (ع) عرض شد:

«پروردگارت – تبارک و تعالی – را برای ما وصف کن تا محبت و معرفتمان به او زیاد شود.» ایشان از این سخن به خشم آمدند و اعلام کردند که همه ی مردم در مسجد جمع شوند. سپس خطبه ای خواندند و در ضمن آن راسخان در علم و رسوخ در علم را توضیح دادند:

اِعلَم أنَّ الرّاسخینَ فی العِلمِ هُمُ الَّذینَ أغناهُمُ اللهُ عَنِ الاِقتِحامِ فی السُّدَدِ المَضرُوبَةِ دُونَ الغیوبِ فَلَزِمُوا الإقرارَ بِجُملَةِ ما جَهِلُوا تَفسیرَهُ مِنَ الغَیبِ المَحجُوبِ فَقالُوا: آمَنّا بِهِ کُلٌّ مِن عِندِ رَبِّنا فَمَدَحَ اللهُ عزّوجلّ اعتِرافَهُم بِالعَجزِ عَن تَناوُلِ ما لَم یُحیطُوا بِهِ عِلماً و سَمّی تَرکَهُمُ التَّعَمُّقَ فیما لم یُکَلِّفهُمُ البَحثَ عَنهُ مِنهُم رُسُوخاً فَاقتَصِر عَلی ذلک و لا تُقَدِّر عَظَمَةَ اللهِ (سُبحانَه) عَلی قَدرِ عَقلِکَ فَتکونَ مِنَ الهالِکینَ. (۱)

بدان که راسخان در علم همان کسانی هستند که خداوند آنان را بی نیاز کرده است از این که بخواهند پرده های غیبی را بدرند. پس به همین دلیل به همه ی امور غیبی که تفسیر آن را نمی دانند، اقرار کردند و گفتند: به آن ایمان آوردیم، همه اش از جانب پروردگارمان است. پس خدای عزّوجلّ اعتراف آنان را به عجز از دسترسی به آن چه احاطه ی علمی به آن ندارند، ستایش کرده است و رها کردن ایشان تعمّق را در آن چه خدا تکلیفشان

ص: ۱۹۱

۱- ۱-التّوحید، باب۲، ح۵۵،۱۳-۵۶.

نکرده، «رسوخ» نامیده است. پس به همین اکتفا کن و عظمت خدای سبحان را به اندازه ی عقلت، اندازه نگیر که در این صورت جزء هلاک شدگان خواهی بود.

می بینیم که امام (ع) رسوخ در علم را چه چیز دانسته اند. رسوخ این است که انسان به ناتوانی خود از ورود در عرصه های غیبی – که از دسترس علم و عقل بشر دورند – اعتراف و اقرار نماید و نخواهد بزرگی خداوند را با مقیاس عقل ناقص خود اندازه بگیرد و وصف کند. هلاک شدگان کسانی هستند که حدّ و مرز عقل خود را نمی شناسند و دامن فکر خود را فراتر از حدّ روشنگری نور عقل می گسترانند. تعبیر «أغناهُمُ اللّه» در فرمایش حضرت دلالت می کند بر این که راسخان در علم دارایی ای دارند که همان بی نیازشان ساخته است از این که سراغ کنار زدن پرده های غیبی بروند. این دارایی، عقل آن ها و معرفت صحیحی است که به خدایشان دارند. خدای متعال تعمّق نکردن راسخان در علم را در امور غیبی ستایش نموده و آن را رسوخ نامیده است. از این جا می فهمیم که نشانه ی عقل در حوزه ای که برای انسان روشن نیست، ترک تعمّق می باشد.

متعمّقین آخرالزّمان

تعمّق کردن در ذات و صفات الهی نتیجه ای جز تشبیه خدا با خلق ندارد و رسوخ در علم این است که انسان خود را به این وادی گرفتار نکند. در احادیث از کسانی یاد کرده اند که «متعمّقین آخرالزّمان» نامیده شده اند و آیاتی از قرآن کریم به خاطر این گروه نازل شده تا آنان را از تعمّق های بی جا بازدارد. خوب است به این حدیث و معنای صحیح آن اشاره ای داشته باشیم تا به سوءبرداشت هایی که از آن شده، گرفتار نشویم. حدیث را مرحوم شیخ صدوق در کتاب التّوحید از وجود مقدّس امام سجّاد (ع) نقل کرده است.

إنَّ اللّهَ عزّوجلّ عَلِمَ أنَّه یَکونُ فی آخِرِ الزَّمانِ أقوامٌ مُتَعَمِّقُونَ فَأنزَلَ اللّهُ عزّوجلّ: «قُل هُوَاللّهُ أحدٌ اللّهُ الصَّمَدُ» و الآیاتِ مِن سُورَةِ الحَدیدِ إلی

ص: ۱۹۲

قولِهِ: «و هُوَ عَلیمٌ بِذاتِ الصُّدُورِ» فمن رامَ وَراءَ هنالِکَ هَلَکَ. (۱)

همانا خدای عزّوجلّ می دانست که در آخرالزّمان گروه های متعمّقی می آیند. پی خدای عزّوجلّ سوره ی توحید و آیاتی از سوری حدید تا «و هُوَ عَلیمٌ بِذاتِ الصُّدُورِ» را نازل فرمود. پس هر که ورای آن جا را قصد کند (در ماورای محدوده ی این آیات تعمّق کند) هلاک می شود.

توضیح این حدیث را از زبان یکی از محقّقان قرآنی معاصر نقل می کنیم:

این حدیث اگر چه از نظر بعض دانشمندان، توید تکامل علمی بشر را داده و ضمناً روشن شدن بعض آیات قرآن را موکول به دوران تعمّق فکری آیندگان نموده است و در واقع، لسان مدح و تمجید از مُتَعَمقین آخرالزّمان دارد، (۲) ولی آن چه که با تأمّل در جمله ی آخر حدیث «فَمَن رامَ ماوَراءَ هُنالِکَ هَلَکَ» (هر کس غیر آن چه را که آن جاست طلب کند، هلاک شود) به نظر می رسد، این است که حدیث شریف، در مقام «تَحدید» تفکّر درباره ی خدا و جلوگیری از خوض و کنجکاوی در مسائل مربوط به «ذات» اقدس حقّ و توصیف او جلّ شأنه العَزیز با عقول ناقصه و افکار کوتاه بشری است.

چنان که روایات کثیره ای در این باب آمده و فرموده اند:

إیّاکُم و التَّفکُّرَ فِی اللهِ فَإنَّ التَّفَکُّرَ فِی اللهِ لا یَزیدُ إلّا تیهاً... (۳)

بپرهیزید از تفکّر در (ذات) خدا؛ چه آن که تفکّر در ذات خدا، جز ضلالت و حیرت فکری نتیجه ی دیگری نخواهد داد.

و آن چه در روایات دیگر مورد ترغیب و تأکید واقع شده است، تفکّر در آثار صنع و مظاهر قدرت و حکمت خداست که فرموده اند:

لَیسَتِ العِبادَةُ کَثرَةَ الصّیامِ و الصَّلاةِ، و إنَّما العِبادَةُ کَثرَةُ التَّفَکُّرِ فی أمرِ اللهِ. (۴)

ص: ۱۹۳

۱- ۱-التّوحید، باب ۴۰، ح۲/۲۸۳.

۲- ۲-گفتار فلسفی، کودک۱/۱۶۷.

۳- ۳-بحارالأنوار۳/۲۵۹، از امام صادق ع.

۴- ۴-تحف العقول/۳۶۲، از امام عسکری ع و ص۳۲۵ از امام رضا ع.

عبادت (تنها) زیادی روزه و نماز نیست. (بلکه) عبادت، همانا زیاد اندیشیدن در کار خداست (مراد مطالعه ی آیات و نشانه های علم و حکمت و قدرت اوست که موجب ازدیاد معرفت و محبت و شوق در عبادت او می گردد).

بنابراین، حاصل مضمون حدیث مورد بحث این می شود که: چون خدا می دانست در آخرالزّمان، مردمی مُتَعَمِّق و کاوشگر در همه چیز عالم هستی (حتی در ذات نامحدود خدا!) به وجود می آیند و به خود، اجازه ی خوض در مطالب مربوط به «ذات» و «صفات ذاتی» باری تعالی شَأنه العزیز داده و با حُرّیت و استقلال فکری تمام، به موشکافی های عجیب به نام توحید و معرفهٔ الله می پردازند و قهراً به جهت نامحدود بودن «خدا» و محدود بودن «عقل»، دچار هزاران نارواییِ ها در امر خداشناسی گردیده و سرانجام از نیل به سعادت، محروم و به شقای دائم، محکوم می شوند!!

و لذا خدا برای جلوگیری از این طغیان فکری ناروا و نشان دادن حدّ تعمق و تفکّر در شناسایی آن «ذات بی همتا»، سوره ی توحید و آیات اول سوره ی حدید را نازل فرمود تا اندیشمندان و متعمقین درباره ی «خدا»، اکتفا به همان وصف و بیان قرآن نموده و در ارائه ی «اسماء» و «صفات» خدا از مرز بیان خدا تجاوز ننمایند و خود را سرگرم با اقاویل متکلّمین و بافته های مُتَفَلسفین نسازند؛ که در غیر این صورت، دچار ضلالت ها گردیده و به هلاکت دائم مبتلا خواهند شد.

ضمن نامه ای که امام صادق (ع) در جواب مکتوب «عبدالرّحیم قصیر» که سؤال از مذهب صحیح توحید کرده، مرقوم فرموده اند، این جمله آمده است:

و اعلَم رَحِمَکَ اللهُ أنَّ المَذهَبَ الصَّحیحَ فی التَّوحیدِ ما نَزَلَ بِهِ القُرآنُ مِن صِفاتِ اللهِ عزّوجلّ... تعالَی الله عَمّا یَصِفُهُ الواصِفُونَ و لا تَعدُ القُرآنَ فَتَضِلَّ بَعدَ البَیانِ. (۱)

بدان – خدا تو را رحمت کند – که مذهب درست و راه صحیح توحید همان است که قرآن به آن نازل گردیده و خدا را بدان گونه وصف فرموده است. خدا بالاتر و برتر از آن است که وصف کنندگان، وصفش می کنند. از (حدّ) قرآن،

ص: ۱۹۴

۱- ۱-بحارالانوار ۳/۲۶۱و۲۶۲.

تجاوز مکن که به گم راهی بعد از بیان، دچار خواهی شد.

مؤیّد این که حدیث مزبور (حدیث متعمقین آخرالزّمان)، راجع به همین مطلبی است که بیان شد این است که مرحوم صدوق أعلی الله مقامه آن را در «بابُ إدنی ما یُجزیءُ مِن مَعرِفَةِ التَّوحید» آورده است، در بابی که پایه های اساسی توحید و مَعرفة الله را از لسان روایات ارائه می دهد. (۱)

و علّامه ی مجلسی رضوان الله علیه هم آن را در «بابُ النَّهی عَن التَّفکُّر فی ذاتِ اللهِ تعالی، و الخَوضِ فی مَسائِلِ التَّوحید» ذکر کرده است، آن جا که احادیث نهی از تفکّر در ذات و منع از خوض در مسائل عمیقه ی خارج از طوق بشر را جمع آوری نموده است. و نیز ذیل همین حدیث می فرماید:

ظاهِرُهُ المَنعُ عُنِ التَّفَکُّرِ و الخَوضِ فی مَسائِلِ التَّوحیدِ و الوُقُوفُ مَعَ النُّصُوصِ. (۲)و(۳)

آیات ابتدای سوره ی حدی بیان نشانه های خداوند در عالَم هستی است. آیه ی سوم آن خداوند را به وصف «الظّاهر و الباطنُ» معرفی فرموده است. ما در فصل اول همین بخش معنایی صحیح ظهور و بطون خداوند را توضیح دادیم و به برداشت نادرست از آن هم اشاره کردیم. این معنای نادرست نتیجه ی تعمّق غیر مجاز درذات مقدّس پروردگار است که صرف نظر از نهی روایات، اشکال عقلی آن را هم بیان نمودیم. نتیجه ی کلّی این بحث آن است که کمال عقل و رسوخ در علم، انسان را از تعمّق در امور غیبی باز می دارد. عاقل عجز خویش را از احاطه ی علم و فکری بر خالق متعال درمی یابد. فرمایش امام صادق (ع) به مفضّل ناظر به همین عجز است که فرمودند: «و هی تعجزُ عَن ذلک و ما دونَه». تعبیر «مادونَه» دلالت می کند بر این که صرف نظر از ذات مقدّس پروردگار، احاطه ی علمی و فکری بر کمتر از او هم امکان پذیر نیست، چه رسد به خود خدا. مخلوقاتی هم هستند که با وجود مخلوقیّت در دایره ی عقل و وهم

ص: ۱۹۵

۱- ۱-کتاب توحید ط جدید/۲۸۳.

۲- ۲-بحارالانوار۳/۲۶۴.

۳- ۳-قرآن و قیامت سیّد محمد ضیاء آبادی/۱۸۰-۱۸۳.

انسان نمی گنجنـد. نور علم، نور عقل، نفس (روح) و به تعبیر خود امام (ع) در انتهای حـدیث، امور روحانی لطیف همگی مصـداق های این مخلوقات اند.

علّت و معنای استتار خالق

امام صادق (ع) در ادامه ی فرمایش خود، به طرح سؤال و جواب دیگری پرداخته اند:

فـإن قـالُوا: و لِمَ اسـتَتَر؟ قیل لَهُم: لم یَسـتَتِر بِحیلَـةٍ یَخلُصُ إلیها کَمَن یَحتَجِبُ عَنِ النّاسِ بِالأبوابِ و السُّتُورِ و إنّما معنی قَولِنا السـتَتَر أنَّهُ لَطُفَ عَن مَدی ما تَبلُغُه الأوهامُ کَما لَطُفَتِ النَّفسُ و هی خَلقٌ مِن خَلقِهِ و ارتَفَعَت عَن إدراکِها بِالنَّظَر.

پس اگر بگویند: و چرا مسـتتر و پنهان شده است؟ می گوییم: پنهانی او به سـبب وجود حائلی در برابر او نیست؛ آن چنان که کسـی به سبب در و پرده از مردم پنهان می شود. معنی استتار او جز این نیست که او لطیف تر از آن است که در تیررس اوهام و افکار قرار گیرد؛ همان گونه که روح چنین است؛ با این که روح یکی از مخلوقات اوست ولی برتر از آن است که با نظر و تأمّل درک شود.

اسـتتار به معنای پوشـیده بودن است؛ اما مقصود این نیست که چیزی ساتر و حاجب او باشد. در فصل آینده درباره ی این که چیزی حاجب خداوند نیست، بیشتر توضـیح خواهیم داد. امام (ع) برای استتار خداوند مثال نفس یا روح انسان را مطرح کرده اند که پیشتر محسوس نبودن آن را تـذکّر داده بودنـد. این جـا به لطافت نفس از این جهت که بـا فکر و نظر نمی توان ذاتش را شـناخت، اشـاره فرموده اند. بنابراین، نفس از اوهام و افکار مسـتتر است و از این که با نظر ادراک شود، برتر است. خالق نفس هم بالاتر از این است که با افکار و انظار بشر ادراک گردد.

فـإن قالوا: لِمَ لَطُفَ؟ -و تعالی عَن ذلک علوّاً کبیراً – کانَ ذلکَ خَطأً مِنَ القَولِ لِأنَّه لایَلیقُ بِالَّذی هو خالِقُ کُلِّ شَـیءٍ أن یکُونَ مُبایِناً لِکُلِّ

ص: ۱۹۶

شَیءٍ مُتَعالیاً عَن کُلِّ شَیءٍ سُبحانَهُ و تَعالی.

پس اگر بگویند: چگونه او را لطیف می شمارید؛ در حالی که او از این که لطیف خوانده شود، بسیار بالاتر است؟ (پاسخ این است که) این حرف اشتباه است؛ چون شایسته ی خالق اشیا جز این نیست که با هر چیزی (مخلوقی) مباین و از هر چیز (مخلوقی) برتر باشد، منزّه و متعالی (از شبیه داشتن) است.

علت این که کسی گمان کند خدای متعال برتر از آن است که لطیف باشد و لطیف بودن او با متعالی بودنش نمی سازد این است که لطیف را به معنای مخلوقی در نظر گرفته است. حضرت می فرمایند خالق مباین مخلوق است و لذا لطیف بودنش هم مثل لطیف بودن مخلوقات نیست.

تنها جهت قابل فهم در معرفت خالق

کسانی نسبت لطیف بودن را به خالق عالم بر نمی تابند شاید به این جهت که فکر می کنند اگر او را متعالی از فکر و نظر بدانیم، دیگر راهی برای اثباتش نداریم و به تعطیل می افتیم. پاسخ آن ها این است که اتّفاقاً شایسته ی خالق هر چیز همین است که مباین و متعالی از همه ی آن ها باشد. سپس اشکال می کنند که این امر چگونه با عقل جور در می آید.

فَإن قالُوا: کَیفَ یُعقَلُ أن یَکونَ مُبایناً لِکُلِّ شَیءٍ مُتَعالیاً؟ قیلَ لَهُم: الحَقُّ الَّذی تُطلَبُ مَعرِفَتُه مِنَ الأشیاءِ هوَ أربعَةُ أوجُهٍ. فأوَّلُها أن یُنظَرَ أ مَوجودٌ أم لَیسَ بِمَوجُودٍ و الثّانی أن یُعرَفَ ما هُوَ فی ذاتِهِ و جَوهَرِهِ و الثّالثُ أن یُعرَفَ کَیفَ هُوَ و ما صِفَتُهُ و الرّابعُ أن یُعلَمَ لِماذا هُوَ و لِأیَّةِ عِلَّةٍ.

پس اگر بگویند: چگونه تباین و تعالی او از هر چیز با عقل جور در می آید؟ پاسخ این است: معرفتی که به اشیا پیدا می کنیم از چهار جهت است: اول این که ببینیم موجود است یا موجود نیست. دوم این که ذات و چیستی اش را بدانیم. سوم این که چگونگی و صفاتش را بشناسیم و چهارم این که چرایی و علت وجودش را بفهمیم.

ص: ۱۹۷

فَلَیسَ مِن هـذِهِ الوُجوهِ شَـیءٌ یُمکِنُ المَخلوقُ أن یَعرفَه منَ الخالِقِ حَقَّ مَعرِفَتِهِ غَیرَ أنَّهُ مَوجُودٌ فَقَطٌّ فَإذا قُلنا: کیفَ و ما هُوَ؟ فَمُمتَنِعٌ عِلمُ کُنهِهِ و کمالُ المَعرِفَةِ بِهِ و أمّا لِماذا هُوَ؟ فَساقِطٌ فی صِفَةِ الخالِقِ لِأنَّهُ جَلَّ ثناؤُهُ عِلَّةُ کُلِّ شَیءٍ و لَیسَ شَیءٌ بِعِلَّةٍ له.

از همه ی این جهـات، آن جهتی که حقّ معرفتش برای مخلوق نسبت به خـالق امکـان پـذیر است، فقط همان جهت (اول) است که بدانـد او موجـود اسـت. امـا این که بگـوییم چیست و چگـونه است (جهت دوم و سـوم) علم به چیسـتی او شـناخت کامـل (از طریق شنـاخت صـفات و ویژگی هـای) او محـال و ممتنع است و امـا این که چرا هست (جهت چهـارم) چنین سؤالی اصـلاً در شـأن خـالق نیست؛ چون او – جلّ ثناؤه – سبب (به وجود آمدن) هر چیزی است و هیچ چیزی سبب (به وجود آمدن) او نیست.

ثُمَّ لَیسَ عِلمُ الإنسانِ بِأنَّهُ مَوجُودٌ یُوجِبُ لَهُ أن یَعلمَ ما هوَ کَما أنَّ عِلمَهُ بِوُجودِ النَّفسِ لا یُوجِبُ أن یَعلَمَ ما هِیَ و کَیفَ هِیَ و کَذلکَ الأُمُورُ الرُّوحانیَّةُ اللَّطیفَةُ.

اما از اینکه انسان بدانـد که او موجود است، لازم نمی آیـد که بداند او چیست؛ همان طور که علم انسان به موجود بودن نفس لازم نمی آورد که چیستی و چگونگی آن را بداند و همین طورند امور روحانی لطیف.

هر چه محسوس به حواسّ پنجگانه ی انسان نباشـد، روحانی است و همه ی امور روحانی لطیف انـد چون دیده نمی شوند و به سایر حواس هم در نمی آینـد. نتیجه ی این قسـمت از فرمـایش امام (ع) این است که معرفت ما نسـبت به خالق فقط در این حـدّ است که بدانیم او هست (نفی تعطیل)؛ اما این که ذات و صـفاتش چیست، عقلاً مُحال است که از آن ها سـر درآوریم. سؤال از علّت و سبب او هم که از اصل، ساقط و بی مورد است. این جا باز اشکال دیگری مطرح می شود.

ص: ۱۹۸

نامعلوم و قریب بودن خالق

فَإن قالُوا: فأنتُم الآنَ تَصِفُونَ مِن قُصُورِ العِلم عَنهُ وَصفاً حَتّی کأنَّهُ غَیرُ مَعلُوم، قیل لَهُم: هُوَ کَذلکَ مِن جِهَةٍ إذا رامَ العَقلُ مَعرِفَةَ کُنهِهِ و الإحاطَةَ بِهِ و هُوَ مِن جِهَةٍ أُخری أقرَبُ مِن کُلِّ قَریبٍ إذا استُدِلَّ عَلیهِ بِالدّلائِلِ الشّافِیَةِ.

پس اگر بگویند: شما طوری نارسایی علم نسبت به او را وصف می کنید که گویی یک امر مجهول و نامعلوم است، پاسخ این است که: از یک جهت همین طور است. اگر عقل بخواهد ذات او را بشناسد و بر او احاطه پیدا کند، ولی از جهت دیگر از هر نزدیکی نزدیکتر است اگر با نشانه های قطعی و صریح بر وجودش دلیل آورده شود.

می بینیم که امام (ع) با صراحت، معلوم بودنِ خداوند متعال را مردود می شمارند؛ البته اگر با نور عقل (که حقیقتش همان نور علم است) بخواهیم به او معرفت پیدا کنیم. بنابراین، او معلوم و معقول نیست. اما بلافاصله تصریح می فرمایند که از جهت دیگر از هر نزدیکی نزدیک تر است وقتی که به شواهد و نشانه های قطعی وجود او در عالم نظر کنیم.

فَهُوَ مِن جِهَةٍ کَالواضِحِ ل یَخفی علی أحَدٍ و هُوَ مِن جِهَةٍ کالغامِضِ لایُدرِکُهُ أحَدٌ و کَذلکَ العَقلُ أیضاً ظاهِرٌ بِشَواهد و مَستُورٌ بِذاتِهِ.

پس او از جهتی هم چون واضح و آشکاری است که بر هیچ کس مخفی نیست و هم او از جهت دیگر هم چون پنهانی است که هیچ کس او را درک نمی کند و عقل هم همین طور است با نظر به شواهد، آشکار و با نظر به ذاتش پوشیده است.

این نتیجه همان است که در مجموع بحث به دنبالش هستیم. خالق هستی چنان آشکار است که گویی بر هیچ کس پوشیده نیست و هم او چنان پنهان است که گویی هیچ کس او را نمی شناسد و راهی برای ادراکش ندارد. خوش بختانه خداوند نور عقل را برای ما حجّتی قرار داده تا باور این مطلب بر ما سخت نباشد. کسی نگوید: چه طور

ص: ۱۹۹

امکان دارد که چیزی بسیار آشکار و در عین حال بسیار پنهان باشد. نور عقل چنان آشکار است که همه ی معقولات به او شناخته می شوند (ظاهرٌ بشواهد)؛ اما در عین حال چنان پنهان است که گویی اصلاً شناخته نمی شود و این وقتی است که بخواهیم ذات نوریِ عقل را درک کنیم (مستورٌ بذاته).

در فصل های گذشته وجوه شباهت و اختلاف میان نور عقل و خالق عقل را توضیح داده ایم و اکنون نیازی به تکرارش نیست.

سوء برداشت فلسفی از حدیث مفضّل

آخرین مطلبی که درباره ی توحید مفضّل تذکّر می دهیم، برداشت های فلسفی از این حدیث شریف است. چون برخی از تعابیر امام (ع) در این حدیث شبیه اصطلاحاتی است که فلاسفه وضع کرده اند، ممکن است ایشان را به اشتباه اندازد و تصوّر کنند که مراد امام (ع) معانیِ اصطلاحی آن بوده است. مخالفان فلسفه هم ممکن است همین اشتباه را مرتکب شوند و چون آن مطالب فلسفی را مردود می شمارند، در اعتبار حدیث شکّ کنند و اسنادش را به امام معصوم (ع) زیر سؤال ببرند. ما برای هر دو دسته توجه به این نکته را لازم می دانیم که ما در فهم مقاصد اهل بیت (ع) در سخنانشان باید همواره معنای لغوی الفاظ را ملاک بدانیم و اصطلاحاتی که در هر رشته ی علم وضع شده، ما را به اشتباه نیندازد. اگر این اصل عقلی ادبی را رعایت کنیم، مراد امام (ع) کاملاً روشن است. نه مجبور می شویم مطالب نادرست فلاسفه را به حضرتش نسبت دهیم و نه به خاطر این شباهت لفظی، اعتبار حدیث را خدشه دار کنیم. هیچ کس هم حق ندارد از این الفاظ، معانی ساختگی را که در علم خاصّی وضع شده، برداشت نماید.

اکنون با این مقدمه به بررسی برخی از این موارد می پردازیم:

۱-تعبیر «موجود» و «لَیسَ مَوجود» بر همان معانی لغوی شان یعنی «بود» و «نبود» حمل می شوند نه معانی فلسفی و اصطلاحات خاصّی که در فلسفه ی صدرایی است. بنابراین نسبت دادن لفظ «موجود» به خداوند، تشبیه به مخلوقات و سنخیّت او با

ص: ۲۰۰

خلق لازم نمی آید.

۲-تعبیر «ماهو فی ذاته و جوهره» به معنای حقیقت و چیستی اوست نه جوهر در اصطلاح فلسفی که در مقابل عَرَض قرار می گیرد و نه ماهیت به اصطلاح فلاسفه.

۳-کلمه ی «علّهٔ» در عربی به چند معنا به کار رفته است: بیماری، عیب، سبب، اصل و ریشه، دلیل و بهانه. (۱) از این معانی لغوی، آن چه با فرمایش امام صادق (ع) مناسبت دارد، دو معنای «سبب» و «اصل و ریشه» است. بنابراین حق نداریم آن را بر معنای اصطلاحی در فلسفه که نقطه ی مقابل «معلول» است، حمل کنیم، آن گاه احکام علّیت مانند سنخیت میان علت و معلول را از آن نتیجه بگیریم.

۴-تعبیر «بما لا نهایهٔ له» در ضمن ترجمه و شرح فرمایش امام (ع) توضیح کافی داده شد. بر این اساس، تعبیر مشابهی که در فسفه هست: «بما لا یتناهی شِدّهً و مُدَّهً و عدَّهً» که بر حقیقت وجود و جود محض اطلاق می کنند، ربطی به مقصود حدیث ندارد.

۵-تعابیر «نفس» و «امور روحانی لطیف» معانی روشنی دارند. نفس همان روح انسان است. امور روحانی لطف به چیزهایی که در عُرف، جسم ندارند، اطلاق می شود. مقصود از لطیف هم چیزهایی مانند روح و نفس هستند در عین اینکه جسمانی هستند، دیده نمی شوند؛ (۲) البته لطافت هم درجات مختلف دارد. اما در فلسفه، نفس و روح را مجرد از مادّه دانسته اند و بر همین اساس، امور روحانی لطیف را هم مجرّدات می دانند. ذکر یک حاشیه ی فلسفی در ذیل بیانات مرحوم مجلسی خالی از لطف نیست. ایشان در صفحه ی پایانی حدیث مفضّل بیانی مرقوم فرموده اند که مستمسکی برای سوء استفاده ی فلسفی شده است. آخرین عبارت بیان ایشان این است.

ص: ۲۰۱

۱- ۱-فرهنگ نوین/۴۵۴.

۲- ۲-در روایات، روح را جسم لطیف یا رقیق معرّفی کرده اند: «... و الرّوحُ جسمُ رقیقٌ قد أُلبِس قالباً کثیفاً...» احتجاج، ج۲، ص۳۴۹.

اعلَم أنَّ بَعضَ تِلكَ الفَقَراتِ تُومی إلی تَجَرُّدِ النَّفس و اللهُ یَعلَمُ و حُجَجُهُ صَلَواتُ اللهِ عَلیهم أجمعین. (۱)

معنای عبارت این است که بعضی از فقرات حدیث به صورت ایماء و اشاره تجرّد نفس را می رسانند؛ اما خداوند و حجّت هایش می دانند. ذیل همین فرمایش مرحوم مجلسی حاشیه ای است که فرموده اند:

بلکه (علاوه بر نفس مجرّد) اشاره به امور مجرّد دیگری هم دارد؛ آن چنان که فرمایش امام (ع) «و کَذلک الأُمور الرُّوحانیّهٔ اللَّطیفَهٔ» بر این مطلب اشعار دارد. ضمناً از فرمایش مرحوم مجلسی روشن می شود که وصف «روحانی» یا «لطیف» در احادیث، اشعار بر تجرّد آن موصوف دارد. (۲)

اگر مراد از تجرّد در عبارت مرحوم مجلسی همان معنای فلسفی آن باشد، با توجّه به توضیحات گذشته، این که بعضی فقرات حدیث به تجرّد نفس ایماء و اشاره داشته باشند، محلّ تأمّل خواهد بود. اگر ما الفاظ اخبار را بر معانی لغوی شان حمل کنیم، چه اشاره ای به تجرّد نفس در حدیث یافت می شود؟

اما چه بسا تجرّد مورد نظر مرحوم مجلسی غیر آن چیزی باشد که در فلسفه اصطلاح کرده اند. قرینه ی این ادّعا سخن خود ایشان در همین کتاب شریفشان است. ایشان در ابتدای «کتاب العقل و الجهل» بحارالانوار به مناسبت بحث درباره ی معانی «عقل»، معنای ششم آن را – که اصطلاح فلاسفه است – نقل کرده و آن را با قاطعیّت رد می کنند. سپس در پایان اشکال خود تصریح می کنند که:

لا یَظهَرُ مِنَ الأخبارِ وجودُ مُجَرَّدٍ سِوَی اللهِ تعالی.(۳)

از احادیث (اهل بیت (ع)) وجود مجردی جز خدای متعال برداشت نمی شود.

این جا چون معنای فلسفی عقل را که مجرّدش می دانند، توضیح داده اند، مقصودشان از مجرّد همان اصطلاح فلاسفه است. اما کسی که فقط خدا را مجرّد

ص: ۲۰۲

۱- ۱-بحارالانوار ۳/۱۵۱.

۲- ۲-همان، حاشیه ی مرحوم علّامه طباطبایی.

۳- ۳-بحارالانوار ۱/۱۰۱.

می دانـد، چگـونه ممکن است نفس را به همین معنـا مجرد بدانـد؟ معلوم می شود که مراد آن علامه ی بزگوار از «تجرد» در شـرح حدیث مفضّل، غیر از مجرّدِ به اصطلاح فلسفی آن است و الله یعلم و حججه صلوات الله علیهم أجمعین.

ص: ۲۰۳

ص: ۲۰۴

فصل ۵: بینونیّت خدا و خلق

اشاره

به مناسبت بحثی که در حدیث مفضّل داشتیم و توضحی که امام ع درباره ی «استتار» یا «احتجاب» پروردگار دارند، ملاحظه کردیم که ایشان به مباینت و تعالی خالق اشیا تأکید خاص فرمودند. چون این مطلب از اصول و پایه های خداشناسی (و بلکه از جهتی پایه ای ترین بحث آن) در علوم و معارف اهل بیت ع به شمار می آید، این فصل کتاب را به تشریح آن و تبیین ظرایف بحث اختصاص می دهیم. روح و پایه ی عقلی بحث همان اصل عدم تشبیه بین خدا و خالق است که به تعابیر مختلفی از آن سخن گفته شده است.

مباینت و تعالی خدا از خلق

علاوه بر آیات و احادیثی که به صراحت بر عدم تشبیه بین خدا و خلق دلالت دارند، در بعضی روایات تعابیر «بینونت» و «تعالی» یا هم ریشه های این ها برای رساندن همین معنا به کار رفته است. یک بیان صریح در این خصوص، جمله ای است از خطبه ی مولانا امیرالمیمنین (ع) که فرمودند:

ص: ۲۰۵

الَّذی بانَ مِنَ الخَلقِ فَلا شَیءَ کَمِثلِهِ. (۱)

توضیح این حدیث در بحث اثبات صانع گذشت. (۲) خلاصه ی مطلب این که: «بینونت» در عربی به معنای دوری و جدایی مخلوقات از یکدیگر نیستند.(۳)اصل عدم تشبیه در این جا هم جاری است. اصولاً تعالی و بینونت، معنایی جز این ندارد. قاعده ی عقلی مسلّم در این باب همان فرمایش امام هشتم (ع) است:

کُلُّ ما فی الخَلقِ لا یُوجَدُ فی خالِقِه. (۴)

یعنی هر ویژگی در مخلوقات باید از خالق آن ها نفی شود و خلاصه شباهتی بین آن ها نباید باشد. بر اساس همین اصل عقلانی است که امام رضا (ع) در عبارتی دیگر از همان خطبه ی خویش فرموده اند:

مُباینٌ لا بِمَسافَةٍ. (۵)

«بایَن» در عربی به معنای جدایی، دوری، مغایرت و مخالفت به کار رفته است. (۶) یعنی دوری خداوند از اشیا به فاصله داشتن مکانی از آن ها نیست. هم چنین سیّدالشّهدا (ع) فرمودند: مِنَ الأشیاءِ بائِنٌ لا بَینُونَةَ غائِبٍ عَنها. (۷)

انفصال و جدایی او از اشیا به غایب بودن او از آن ها نیست و البته ما چنین چیزی در عالم مخلوقات نداریم. مگر ممکن است مخلوقی از مخلوق دیگر جدا و دور باشد؛ اما از او غایب نباشد؟ لذا نباید بینونت خدا از خلق به جدایی خلق از یکدیگر تشبیه

ص: ۲۰۶

۱- ۱-التّوحید، باب۲، ح۱/۳۳.

۲- ۲-کتاب توحید، دفتر اول/۱۶۵.

۳- ۳-بانّ منه و عنه: بَعدَ و انفصل. المعجم الوسیط/۷۹

۴- ۴-التّوحید، باب۲، ح۲/۴۰، توضیح این حدیث در کتاب توحید، دفتر اول/۱۶۰-۱۶۲ آمده است.

۵- ۵-همان/۳۷.

۶- ۶-المعجم الوسیط/۸۰.

۷- ۷-تحف العقول/۲۴۹.

نماییم. با این ترتیب، بینونت مورد قبول، چیزی جز عـدم اشتراک وجودی میان خدا و خلق نیست و لفظ «تعالی» هم دقیقاً همین معنا را می رساند. در خطبه ی امیرالمؤمنین (ع) می خوانیم:

المُتَعالی عَنِ الخَلقِ بِلا تَباعُدٍ مِنهُم. (۱)

یعنی برتری و بالاـتری خـدا از خلق بـدون دوری او از آن هاست. تعالی او به این است که با خلایق قیاس نشود. در واقع او از تعالی جاری در مخلوقات، متعالی است. یعنی در تعالی هم نباید او را شبیه خلق بدانیم. امام موسی بن جعفر (ع) فرمودند:

تَعالی عَن صِفاتِ المَخلوقینَ عُلُوّاً کَبیراً. (۲)

خداوند از همه ی صـفات مخلوقات برتر است، از جمله از تعالی آن ها نسبت به یک دیگر. پس باید مراقب بود که در نسبت تعالی دادن به او، تعالی او نقض نشود!

خالی بودن خدا از خلق

تعبیر دیگری که در احـادیث بر همین معنـا دلالت می کنـد، لفظ «خلوّ» است به معنای خالی بودن. خالی بودن خـدا از خلق و خالی بودن خلق از خـدا. مرحوم شـیخ صدوق در کتاب التوحید بابی تحت عنوان «بابُ أنَّه تبارک و تعالی شـیء» آورده اند که باب هفتم کتاب است. در این باب احادیثی را نقل کرده انـد که اطلاق «شـیء» را بر خـدا جایز دانسـته اند. سـؤس بلافاصـله تذکّر داده اند که شیء نامیـدن خـدا نبایـد سـبب اشتراک او با مخلوقات گردد. لذا احادیث «خلوّ» را ذکر کرده اند که بر همین عدم اشتراک وجودی دلالت می کنند. در حدیث هشتم این باب از قول امام هشتم (ع) نقل کرده اند که:

إنّهُ شَیءٌ لا کَالأشیاءِ إذ فی نَفیِ الشَّیئیَّةِ عَنهُ إبطالُه و نَفیُه. (۳)

ص: ۲۰۷

۱- ۱-التّوحید، باب۲، ح ۱/۴۰.

۲- ۲-همان، باب۲، ح ۳۲/۷۷.

۳- ۳-همان، باب۷، ح ۸/۱۰۷.

او چیزی است نه مثل چیزهای دیگر؛ زیرا نفی شیئیّت از او به معنای ابطال و نفی اوست.

اطلاق شیء بر خداوند برای این است که او را از حدّ ابطال و تعطیل خارج کنیم یا به تعبیر دیگر اثباتش نماییم؛ ولی باید مراقب باشیم که این اثبات به تشبیه نینجامد. به همین جهت بلافاصله پس از اطلاق شیء بر او، «لا کَالأشیاء» را اضافه کرده اند. هم چنی در ادامه ی فرمایش خود بر «اثبات بغیر تشبیه» تأکید فرموده اند. تعبیر «خلق» هم دقیقاً بر همین نفی تشبیه دلالت می کند.

احادیث سوم، چهارم و پنجم این باب تقریباً عبارات یکسانی دارند که ما به نقل حدیث سوم از امام صادق (ع) اکتفا می کنیم. دو حدیث بعدی از حضرت باقرالعلوم (ع) نقل شده است. امام ششم (ع) می فرمایند:

إنَّ اللّه تَبارَکَ و تَعالی خِلوٌ مِن خَلقِهِ و خَلقُهُ خِلوٌ مِنهُ و کُلُّ ما وَقَعَ علیه اسمُ شَیءٍ ما خَلَا اللّه عزَّ و جَلَّ فَهُوَ مَخلُوقٌ و اللّهُ خالِقُ کُلِّ شیءٍ تبارَکَ الَّذی لَیسَ کَمِثلِهِ شَیءٌ. (۱)

همانا خدای تبارک و تعالی خالی از خلقش و خلق او خالی از اویند و هر چه جز خدای عزّ و جلّ که نام «شیء» بر او اطلاق می شود، مخلوق است؛ در حالی که خداوند خالق هر چیز است. برتر و بالاتر است آن که هیچ شبیهی ندارد.

اگر در زبان عربی بخواهیم عدم اشتراک وجودی بین خدا و خلق را برسانیم و تعبیری به کار ببریم که هیچ گونه تأویل و توجیه نپذیرد، شاید مناسب تر از لفظ «خِلو» چیزی پیدا نکنیم. امامان ما دقیقاً با این تعبیر درباره ی مباینت خدا با خلق سخن گفته اند و مقصودشان هم کاملاً روشن است.

ص: ۲۰۸

۱- ۱-همان، باب۷، ح۳/۱۰۵.

خالی نبودن خدا و خلق از یکدیگر در فلسفه

با این وجود، متأسفانه می بینیم بعضی از کسانی که خود را در معارف اعتقادی به خصوص توحید، پیرو مکتب ائمّه (ع) می دانند، با دنباله روی از مبانی اشتباه فلسفی به چه انحرافاتی گرفتار شده اند. نقل نمونه ای از این دست برای روشن تر شدن اهمّیت بحث فعلی، مناسب و آموزنده اس. مطلب را عیناً از کتاب «الله شناسی» نقل می کنیم:

قاعده ای دارند حکمای ارجمند و آن این می باشد که:

لا یَعرِفُ شَیءٌ شَیئاً إلّا بِما هُوَ فیهِ مِنهُ.

هیچ چیز علم و اطّلاع حاصل نمی نماید به چیز دیگری مگر به واسطه ی آن جهتی که از آن چیز در این چیز وجود دارد.

مثلاً ـ بنده که علم پیدا می کنم به وجود حیوانی، مثلا ـ گوسپندی، چه قدر می توانم معرفت پیدا نمایم به آن گوسفند؟! به همان مقداری که از گوسفند در ذات من وجود دارد. از گوسفند در ذات من چه چیز هست؟ حیوانیّت، حسّاسیّت، حرکت بالإراده، جسمیّت، جوهریّت و آثار و خواصّ و لوازم آن ها (مثلاً قوّه ی غاذیه، نامیه، دافعه، مولّده و امثال ذلک) و ادراک جزئیات و حسّ خود). این ها اموری می باشند که بالاشتراک، میان بنده و میان گوسپند بالسویه قسمت شده اند و هر کدام مشترکاً از این خواصّ و آثار بهره برداشت نموده ایم. اما به آن خصیصه ها یعنی آن خصوصیّات و ممیّزاتی که مرا از او جدا کرده است، محال است علم حاصل نمایم. زیرا در صورت فرض علم من به گوسفند، چه در «ما به الاشتراک» با آن و چه درباره ی «ما به الامتیاز» از آن، در آن فرض، من عین گوسفند خواهم بود و گوسفند نیز عین من و این «خُلف» می باشد.

راه علم و اطّلاع و عرفان هر موجودی به موجود دیگر، تنها در اشتراکات است نه در امتیازات، راه علم و عرفان فقط در مشترکات مفتوح می باشد و در متمیّزات مسدود و الّا باید ما عین او و او عین ما و همه ی موجودات عین همه ی موجودات بوده باشند. یعنی اگر راه علم و معرفت به تمام جزئیات و جمیع کثرات باز باشد، تمام موجودات ضرورةً باید یک موجود باشند.

ص: ۲۰۹

اسب، گـاو، شتر، گوسـپند، پرنـدگان و خزنـدگان و حیوانات دریایی و جمادات و نباتات و طایفه ی جنّیان و قبیله ی فرشـتگان باید موجود واحدی بوده باشند و اختلاف در میان نباشد؛ اسماء از میان برداشته گردد و اسم واحدی بر جمیعشان اطلاق شود.

حال باید دید: اینک که ما اراده داریم خداوند را بشناسـیم، خدا چیست که ما وی را بشناسیم؟! ما کجا و او کجا؟ ما مخلوق ایم، او خالق. ما مرزوق ایم، او رازق. ما معلوم ایم، او عالِم. ما مقـدوریم، او قادر. ما محکوم ایم، او حاکم. ما مملوك ایم، او مالك. و هَلُمَّ جَرّاً.

خداونـد مـا را ایجاد کرده، بـدن داده، فکر و عقل داده، روح و روان داده؛ تمام این ها پدیـده هایی از ناحیه ی خـداست و خـدا در ذات خودش ظاهر است و به ما ظهور داده است. اما این ظهور به ظهور خود او می باشد.

ما چه اندازه قدرت داریم خدا را شناسایی نماییم؟! به آن مقداری که از خدا در ذات ما موجود می باشد. چه مقدار از ذات خدا در ما موجود است؟! چه مقـدار از نور خـدا؟! چه مقـدار از ظهور خدا؟! چه مقدار از علم خدا؟! چه مقدار از قدرت خدا؟! چه مقدار از حیات خدا؟! (۱)

ملاـحظه می شود که این مطـالب دقیقـاً نقیض فرمـایش های ائمّه (ع) و گویی در نقـد و ردّ آن ها ایراد شـده است، امام (ع) بر خِلو بودن خدا از خلق و خلق از خدا تأکید دارند و ایشان درست بر ضدّ آن. اصرارشان بر این است که معرفتِ خدا فقط در حدّ اشتراك هر مخلوقی با خداست. هر کس هر چه از خدا در وجودش باشد، به همان مقدار او را می شناسد!

البتّه همـان طور که در فصـل سوم این بخش اشاره شـد، بر اساس عرفان اصـطلاحی بشـری هر عارفی حـدّاکثر خودش را شـهود می کند؛ اما چون همه ی خلق جز حق چیزی نیسـتند، بنابراین «خودش خودش را می شناسد» تبدیل می شود به این که «خدا خدا را می شناسـد». بنابراین، آن چه گفته شـده «ما به انـدازه ای که خدا در ذاتمان موجود است، او را می شناسـیم» بنابراین، آن چه گفته شده «ما به اندازه ای که خدا در ذاتمان موجود است، او را می شناسـیم» در واقع مراد این است که هر کس هر اندازه وجود، علم، قدرت و

ص: ۲۱۰

۱- ۱-سیّد محمّد حسین حسینی طهرانی، الله شناسی، ج ۱.

حیات و... دارد، همان را می بیند؛ اما چون از جهت نظری و تئوریک، این کمالات عین حق هستند، نتیجه می گیریم که هر کس هر چه را شناخته، همان خداست و حقّ مطلب این که آن ها هم چیزی جز خود حق نیستند. بنابراین خداست که خودش را می شناسد و بس.

خارج شدن خدا از غیب با معروفیّت در فلسفه

نکته ی جالب دیگری که این جا قابل توجّه است، این که آیا با قبول این تئوری فلسفی – عرفانی جایی برای غیب بودن خداوند می ماند؟ آیا معروفیّت در غیب خداوند معنادار می شود؟ نتیجه ی پذیرش این مبنای نادرست، این است که تا حدّی معرفت هست که اشتراک و عینیّت باشد. هر قدر اشتراک باشد، همان قدر هم معرفت او هست و اگر جایی اشتراک حقیقی نباشد، معرفت هم نیست. آن وقت با بودنِ اشتراک و وحدت، آیا دیگر سخن گفتن از غیب بودن پروردگار معنا دارد؟ اگر چیزی «در» من و «عین» من باشد، دیگر معنا ندارد که از «من» غایب باشد یا «من» از او غایب باشم. غیبت ضدّ حضور است و اشتراک و عینیّت عین حضور. بنابراین، اشتراک با غیب بودن جمع نمی شوند. شاهد این مطلب توضیحی است که فیلسوفان صدرایی درباره ی ناشناخته بودنِ «وجود» می دهند. مرحوم حاجی سبزواری در منظومه ی خود می گوید:

مَفهُومَهُ مِن أعرَفِ الأشیاء

و کُنهُه فی غایَةِ الخِفاء (۱)

این بیت درباره ی وجود است که مفهوم آن را جزء بدیهی ترین بدیهیّات می داند؛ ولی کُنه و حقیقت آن را در نهایت خفا. (۲)

اما مقصودشان از این که حقیقت هستی در نهایت خفاست، چیست؟ (با توجّه به این که حقیقت هستی در اصطلاح اینان همان خداست)

ص: ۲۱۱

۱- ۱-شرح منظومه سبزواری ۲/۵۹.

۲- ۲-شرح مبسوط منظومه۱/۲۷.

این ها که می گویند کُنه وجود در غایت خفاست، یعنی اگر ما بخواهیم وجود را از راه تصوّر و از راه علم حصولی و از راه فکر درک کنیم غیر ممکن است و لذا بعضی از اساتید ما می گفتند که همین تعبیر حاجی هم تعبیر نارسایی است؛ زیرا تعبیر کأنّه به این نحو است که وجود یک کُنهی دارد که ما نمی توانیم به آن برسیم (امّا مقصود حاجی روشن است) نه، صحبت یان نیست که ما نمی توانیم به آن برسیم، صحبت این است که حقیقت وجود چیزی از این چیزها نیست.

این که می گویند کُنه وجود در غایت خفاست یعنی هر چه را شما بخواهید که صورت تصوّر درک بکنید، این خودِ او نیست، حقیقت او نیست؛ ولی خود او را می شود به نحو علم حضوری درک کرد... و از همین جاست که فلسفه و عرفان در فلسفه ی صدرالمتألّهین به هم نزدیک می شود که اگر کسی آن حرف را قبول کرد که انسان می تواند از درون خودش به نحو علم حضوری به حقیقت هستی نزدیک بشود، تمام هستی را در علم حضوری درک می کند؛ یعنی حقیقت هستی را درک می کند. (۱)

ملاحظه می شود که اگر وجود را در نهایت خفا دانسته اند، مراد وقتی است که بخواهیم با تصوّر و فکر آن را بشناسیم؛ اما از طریق علم حضوری، عین حقیقت هستی درک می شود. چگونه؟ در واقع انسان بر وجود خودش علم حضوری پیدا می کند، آن گاه چون از جهت فکری و ذهنی، وجود خود را عین حقیقت وجود می داند، علم به خود را علم به حقیقت هستی می انگارد؛ یعنی آن چه مشهود فرد می شود، وجود خودش است.

البته در محلّ خود ثابت شده که علم حضوری مدّعای فلاسفه یک علم شهودی نیست و صرفاً یک تئوری ذهنی است. (۲) پس سرایت دادن این شهود به شهود حقیقت هستی بر اساس یک تئوری فکری است نه یک علم واقعاً شهودی. در واقع همان سخن قبلی است که حدّاکثر معرفتِ انسان به خودش می باشد و همان را عین معرفت

ص: ۲۱۲

۱- ۱-شرح مبسوط منظومه ۱/۲۸-۲۹.

۲- ۲-توضیح مبسوط مطلب را بنگرید در کتاب مسأله ی علم تألیف دکتر علیرضا رحیمیان.

حقیقت هستی (و به تعبیر فلاسفه و عرفا خود خدا) می داند.

به فرض پذیرش این مبنا، نتیجه این است که خداوند وقتی معروف واقع شود از غیب بودن خارج شده است. نکته ی بحث در توجیه و تفسیر فلاسفه از علم حضوری نسبت به حقیقت هستی است. آن ها علم حضوری به خود را عین معرفت خدا می انگارند. بنابراین، ملاک معرفت و عدم معرفت به خدا، حضور و غیبت وجود عارف نزد خودش می شود. با بودن علم حضوری نسبت به خود، دیگر جایی برای غیب بودن خداوند باقی نمی ماند. پس هر جا معرفت او باشد، از غیب بودن درآمده است.

بله، اگر معرفت خدا را از طریقی غیر از علم حصولی و حضوری قائل می شدند، می توانستیم معروفیّت او را در عین غیب بودنش (از جهت علوم بشری) بپذیریم؛ ولی فلاسفه اصرار بر همین نحوی ی عالِمیّت به خدای متعال دارند و مبانی فکری شان هم غیر از این را اجازه نمی دهد.

مفارقت و تفریق بین خدا و خلق

تعبیر دیگری که در احادیث برای بیان مباینت و عدم شباهت بین خدا و خلق وارد شده، لفظ مفارقت است. این جمله در خطبه ی امام هشتم (ع) آمده که فرمودند:

مُبايَنَتُهُ إيّاهُم مُفارَقَتُهُ إنِّيَتَهُم. (۱)

دوری و مغایرت او (خدا) با خلق، جدایی او از وجود آن هاست.

«انّیهٔ» به معنای وجود است و از فرمایش امام هشتم (ع) به روشنی فهمیده می شود که خدای مخلوقات با آن ها اشتراک وجودی ندارد. شاید تعبیری رساتر از «مفارقت در انّیت» یافت نشود که بر عدم سنخیّت و اشتراک در وجود دلالت نماید. در ادامه ی همین خطبه ی شریف، جمله ی دیگری فرموده اند که آن هم بر همین مقصود دلالت دارد:

كُنهُهُ تَفريقٌ بَينَه و بَينَ خَلقِهِ. (۲)

کنه او، اقتضای جدایی میان او و خلقش دارد.

ص: ۲۱۳

۱- ۱-التّوحید صدوق، باب۲، ح۲/۳۶.

۲- ۲-همان.

معنای لغوی «کُنه» – همان طور که پیشتر هم اشاره داشته ایم – حقیقت و ذات یک چیز است. کنه خدا یعنی حقیقت و ذات او و معنای ساده ی آن یعنی خود خدا. با این ترتیب از فرمایش امام هشتم (ع) فهمیده می شود که ذات خداوند اقتضا می کند که بین او و مخلوقاتش جدایی بیندازیم.

«تفریق» مصدر باب تفعیل و به معنای جرا ساختن و تمایز قائل شدن است. این تفریق با توجّه به جمله ی قبلی با فرق گذاشتن و تمایز وجودی قائل شدن میان خدا و خلق محقّق می شود. بابراین، قدر مسلّم این است که اشتراک وجود بین خالق و مخلوقات با این تفریق وجودی سازگار نیست، چه رسد به وحدت میان آن ها. بنابراین چه فلاسفه ای که قائل به سنخیّت و اشتراک در حقیقت وجود بین واجب و ممکن هستند و چه به اصطلاح عارفانی که دَم از وحدت میان حقّ و خلق می زنند، هیچ کدام تفریق وجودی بین خدا و خلق را پاس نداشته اند.

البته رعایت این تفریق به صرف ادّعا محقّق نمی شود. باید مبانی پذیرفته شده ی یک مکتب فکری به گونه ای باشد که این تفریق وجودی را نتیجه بدهد. اگر خداوند را حقیقت وجود بدانیم و اشیا را نیز جلوه ها و شؤون وجود فرض کنیم، دیگر چاره ای جز قبول سنخیّت یا وحدت بین خدا و خلق نداریم و دیگر سخن از مفارقت و تفریق وجودی نمی توان گفت.

معیارهای شناخت خدا در نگاه امیرالمؤمنین (ع)

حدیث زیبا و جامعی را مرحوم صدوق نقل کرده که اهمیّت بحث مباینت و عدم تشبیه بین خالق و مخلوق را در معرفت پروردگار بیش از پیش روشن می کند. وقتی از امیرالمؤمنین (ع) می پرسند که:

بِمَ عَرَفتَ رَبَّکَ؟

پروردگارت را به چه شناختی؟

ایشان به صورت فشرده و اجمالی پاسخ می دهند:

ص: ۲۱۴

بما عَرَّفَنی نَفسَه.

به آن چه خودش، خودش را به من شناسانده است.

سپس از ایشان سؤال می شود:

و کَیفَ عَرَّفَکَ نَفسَهُ؟

و چگونه (خدا) خودش را به تو شناسانده است؟

ایشان در پاسخ از نفی تشبیه خدا با خلق آغاز می کنند و روی همین محور تا انتهای حدیث تأکیدی می کنند. ما پاسخ ایشان را جمله به جمله نقل کرده، سعی می کنیم ظرایف مورد تأکید ایشان را در حدّ امکان بفهمیم:

لا تُشبِهُهُ صُورَةٌ.

هیچ صورتی شبیه او نیست.

نشانه ی معرفت خدای متعال این است که نمی توان هیچ گونه صورتی برای او قائل شد. یعنی اگر در نهایت به یک تصوّری رسیدیم، باید بدانیم که به معرفت صحیح نائل نشده ایم. در واقع مهم ترین شاخصه های معرفت خالق را بیان کرد اند که اولین آن ها شبیه نبودن معروف به هیچ صورتی است. توجّه داریم که در مخلوقات چیزی نداریم که هیچ صورتی شبیهش نباشد. به عنوان مثال فلاسفه ای که خدا را همان حقیقت وجود می دانند، عملاً او را به بسیاری از صورت ها شبیه دانسته اند. اگر مخلوقات را هم مراتبی از حقیقت وجود بدانیم، با تصوّر هر مخلوقی در واقع خالق را هم تصوّر کرده ایم. (۱)یعنی دیگر نمی توانیم بگوییم که هیچ صورتی شبیه آن نیست.

توجه شود که امیرالمؤمنین (ع) این بیان را در پاسخ به سؤال از این که: پروردگار چگونه خودش را به تو شناسانده است؟» ذکر فرموده اند. در واقع با این گونه پاسخ دادن می خواهند بفرمایند که ما هیچ گونه توصیف اثباتی از این که خدا چگونه خودش را شناسانده است، نداریم و نمی توانیم داشته باشیم. این امر (شناساندن خدا خودش را) نه معلوم ماست، نه معقول، نه به فکر ما در می آید و نه قابل تصوّر و توصیف است. فقط

ص: ۲۱۵

۱- ۱-صدرالمتألهین می گوید:کُلُّ مَن أدرکَ شَیئاً مِنَ الأشیاءِ بِأیّ إدراکٍ کان فَقَد أدرکَ الباری و إن عَفَلَ عَن هذا الإدراک إلّا الخواصّ مِن أولیاء الله. اسفار اربعه ۱/۱۱۷

حاصل آن را در اختیار داریم که همان معرفت خداست و آن هم هیچ صورت شبیهی ندارد که بخواهیم با آن توصیفش نماییم.

امام صادق (ع) به این مطلب حسّاس و ظریف با بیان اشاره فرموده اند:

إنَّ أمرَاللهِ کُلَّهُ عَجیبٌ إلّا أنَّهُ قَدِ احتَجَّ عَنکُم بِما قَد عَرَّفَکُم مِن نَفسِهِ. (۱)

همانا همه ی کار خدا عجیب و شگفت است؛ اما او با شناساندن خود به شما، حجّت را بر شما تمام کرده است.

عجیب بودن کار خدا به این است که از آن هیچ سر در نمی آوریم و همه ی کارهایش چنین است؛ چون ما چگونگی هیچ یک از کارهای او را نمی فهمیم. از همه مهم تر معرفت اوست که نمی دانیم چگونه و از چه طریقی برای ما حاصل می شود. از آن هیچ سر در نمی آوریم؛ یعنی چگونگی شناساندن او را به خود نمی فهمیم؛ اما این مسلّم است که خدا با این معرّفی اش، حجّت را بر ما تمام کرده و ما اگر بخواهیم عاقلانه برخورد کنیم، هیچ راهی جز تسلیم و پذیرفتن آن نداریم. اتمام حجّت او به این است که در صورت مخالفت و سرباز زدن از قبول معرفت خدا، عذر موجّهی نخواهیم داشت.

امّا ادامه ی فرمایش امیرالمؤمنین (ع):

و لا یُحَسُّ بِالحَواسَ و لا یُقاسُ بِالنّاسِ.

با حواس حس نمی شود و با مردم قابل قیاس نیست.

این دو جمله هم نشانه های دیگری از معرفت خداست. اگر کسی را درست آمده باشد، به خدایی می رسد که نه محسوس به حواسّ است و نه از هیچ جهت، قابل قیاس با مردمان می باشد.

قَریبٌ فی بُعدِهِ، بَعیدٌ فی قُربِهِ.

در فصل نخست همین بخش این عبارت را توضیح دادیم، در این جا نیازی به تکرار نیست.

ص: ۲۱۶

۱- ۱-اصول کافی، کتاب التوحید، باب أدنی المعرفة، ح۳.

قابل قیاس نبودن خدا با خلق

فَوقَ کُلِّ شَیءٍ و لا یُقالُ شَیءٌ فَوقَهُ.

فوق هر چیزی است و به هیچ چیز نباید گفت که فوق اوست.

در توضیح حدیث مفضّل فوقیّت خداوند را از هر مثال و نمونه در عالم مخلوقات بیان کردیم و به فرمایش امام (ع) دانستیم که فوقیّت او، «بما لا ـ نهایهٔ له» است. این جا هم که فرموده اند او فوق هر چیزی است، فوقیّتش «بما لا نهایهٔ له» می باشد؛ یعنی نباید فوقیّت او را با فوقیّت هایی که مخلوقات نسبت به هم دارند، قیاس کنید. این فوقیّت هیچ شبیهی ندارد. بنابراین باید گفت: فوق حسّ، فوق تعقّل و فوق معلومیّت و... است و به طور خلاصه، فوقِ هر تعیّن و طور مخلوقیّت است.

مثلاً ما پیامبر اکرم (ص) و حضرت زهرا (س) و ائمّه ی طاهرین (ع) را فوق سایر مخلوقات خدا می دانیم؛ اما به یقین، فوقیّت خدا بر خلق مانند فوقیّت چهارده معصوم (ع) بر سایرین نیست. در واقع ما فوقیّت پروردگار را از این که شبیه به فوقیّت مخلوقات بر یکدیگر و از سنخ آن ها باشد، تنزیه می کنیم؛ چون عقلاً موظّف ایم که آن چه در مخلوقات هست یا فرضِ آن را می توان کرد، از خالق آن ها نفی کنیم تا اصل عدم تشبیه محفوظ بماند. ائمّه (ع) خودشان فرموده اند:

لا تَجعَلونا أرباباً و قُولُوا فی فَضلِنا ما شِئتُم فإنَّکُم لا تَبلُغُونَ کُنهَ ما فینا و لا نِهایَتَه. (۱)

ما را ارباب (صاحب اختیارهای مطلق) قرار ندهید و در فضیلت ما هر چه می خواهید بگویید. پس به حقیقت و نهایتِ آنچه در ما هست، نخواهد رسید.

طبق این بیان که مضمون آن متعدّد در احادیث و نهایتِ آن چه در ما هست، نخواهد رسید.

طبق این بیان که مضمون آن متعدّد در احادیث ذکر شده است، ما هیچ گاه حقیقت و نهایت کمالات چهارده معصوم (ع) را درک نخواهیم کرد و به عبارتی نباید ایشان را با خود قیاس نماییم. خود امیرالمؤمنین (ع) تصریح فرموده اند که:

ص: ۲۱۷

---

۱ - ۱-بحارالأنوار ۲۶/۲. مشابه این حدیث در همان مجلّد، ص۶ وج۲۵ بحارالأنوار ص ۲۷۰ و۲۷۴ و۲۷۹ و۲۸۳ و۲۸۹ به نقل از خصال، احتجاج، تفسیر امام حسن عسکری ع و بصائرالدّرجات و کشف الغمّه هم آمده است.

لا یُقاسُ بِآلِ مُحَمَّدٍ (ص) مِن هذه الامّةِ أحَدٌ.(۱)

هیچ کس از این امّت با آل محمد (ص) قیاس نمی شود.

بنابراین، علم، قدرت و... همه ی کمالات در هیچ کس قابل مقایسه با آنان نیست؛ اما آنان هر چه باشند و به هر درجه ای که رسیده باشند، بالاخره مخلوق انـد و هیـچ کمالی را به ذات خودشان دارا نیسـتند و ماهیّتشان فقیر بالذّات است و اگر لحظه ای به حال خود رهـا شونـد، سقوط می کننـد و... همه ی این ویژگی هـایی را که مشترک بین آن هـا و سایر انسان هاست، دارنـد. بنابراین، ما باید فوقیّت خداونـد را بر مخلوقـات از این که شبیه فوقیّت اهل بیت (ع) بر سایرین باشـد، تنزیه نماییم. بنابراین، قابل قیاس نبودن خـدا با مردم (لاـ یُقـاس بالنّـاس) هم شبیه قابـل قیـاس نبودن کسـی بـا آل محمـد (ص) نیست. این دو «لا یُقاس» لا یُقاس! یعنی نبایـد با هم مقایسه شوند. ویژگی ششم معرفت خدا که اختصاصی آن بود، بر همین نکته ی لطیف دلالت می کند.

مقدم بودن خدا بر خلق

جمله ی بعدی امیرالمؤمنین (ع)

أمامَ کُلِّ شَیءٍ و لا یُقالُ: له أمامٌ.

مقدم بر هر چیز است و نمی توان گفت: جلویی دارد.

او خودش مقـدم و جلوی هر چیز است؛ امـا نمی توان گفت جلویی برای او هست. همه ی این ها را بایـد تنزیهی معنا کنیم. مثلًا این که او جلوی هر چیز است، می توانـد به این معنا باشد که هیچ چیز از او سـبقت نمی گیرد و جلو نمی افتد. جلو افتادن از خدا به این است که کسی از خواست خدا و قضای الهی پیشی بگیرد یا چیزی از علم خداوند پیش افتد یا بالاتر از توان و قدرت او باشد و یا ... بنـابراین، نمی توان گفت که چیزی جلوی اوست، پس جلویی نـدارد (لاـ یقـال: لَه أمامٌ). با این ترتیب، چیزی از «اَمام بودن او بر هر چیز» و «اَمام نداشتن او» برای ما قابل کشف و فهم نیست که اگر غیر از این بود، تشبیه لازم می آمد.

ص: ۲۱۸

۱- ۱-نهج البلاغه، خطبه ی۲.

داخل و خارج اشیا بودن خداوند

داخِلٌ فی الأشیاءِ لا کَشَیءٍ فی شَیءٍ داخلٍ و خارِجٌ مِنَ الأشیاءِ لا کَشَیءٍ مِن شَیءٍ خارجٍ.

داخل در اشیا است نه مانند چیزی که داخل چیز دیگر است و خارج از اشیا است نه مانند چیزی که خارج از چیز دیگر است.

مضـمون و محتوای این عبارت، معلوم و معقول ما نمی شود. تا آن جا که عقل ما می فهمد، فرض چیزی که هم داخل هر چیز و هم خـارج از هر چیز باشـد، فرض معقولی نیست. علّت معقول نبودن این فرض از فرمایش خود مولاً روشن است. ایشان تصـریح فرموده انـد که داخل و خارج بودن او هیچ شبیهی ندارد؛ یعنی آن چه از دخول و خروج اشـیای عالَم می فهمیم، باید از ذات مقدّس ربوبی تنزیه نماییم. او چون محدود به هیچ حدّی نیست، هیچ یک از مفاهیم مخلوقات بر او صدق نمی کنند.

پس حـدّاکثر فهمِ عاقلانه از این عبارات، معنای تنزیهی آن هاست. داخل اشـیا بودن، او را از این که بیرون از آن ها باشـد، تنزیه می کند و خارج اشـیا بودن از این که داخل در آن ها باشد، تنزیهش می نماید. به بیان ساده تر می توان او را داخل در اشیا دانست و نه بیرون از آن ها. یعنی عقلِ ما دو سرِ تنزیهی مطلب را می فهمد: نه داخل است و نه خارج. اما آیا ورای این دو نفی، چیزی اثباتی هم درک می کند؟ هرگز.

در مقام مثالماننـد نفی حدّ تعطیل و تشبیه است. نور عقل غیر از این دو نفی، چیزی از ذات یا صـفات خداوند کشف نمی کند. اما آیا با این سـخن بدین معناست که انسان در معرفت پروردگار چیزی جز این دو نفی نصـیبش نمی شود؟ آیا حدّاکثر شناخت بشر به خدایش، رسیدن به این حدّ عقلانی است؟ هرگز.

همه ی لطف مطلب در این است که آن چه عارفِ به خدا نصیبش می شود، یک امر معقول و متصوَّر نیست. او خودِ خدا را وجدان می کنـد، نـه صـورتی و وجهی از او را. امـا از آن چه وجـدان کرده، به نـور علم و عقـل هیـچ نمی فهمـد. یعنی هیـچ مفهـوم و هیچ تصوّری و هیچ بیانی نمی تواند از معروف او پرده برداری نماید. لذا بارها گفته ایم که

ص: ۲۱۹

خدای متعال با معروف شدن به هیچ وجه از غیب بودن خارج نمی گردد. پس اصل معرفت به نور علم و عقل و هیچ نور مخلوق دیگری نیست. لذا خدای معروف هم با هیچ بیانی قابل گزارش دادن نیست. بیان و گزارش مربوط به پس از حصول معرفتِ غیر عقلانی است. وقتی در این مرحله، عقل به کار می افتد، روشنگری می کند؛ از طرفی به نفی تعطیل و از طرف دیگر به نفی تشبیه می رسد و این جاست که وَلَه مطرح می شود. وَلَه – همان طور که در فصل نخست همین بخش بیان کردیم – به عاقل مربوط است و جایگاه آن پس از شکل گیری معرفت می باشد.

بنابراین، آن چه عارف به خدا نصیبش شده، بالاتر از آن است که به بیان و وصف درآید. لذا نباید تصوّر کرد توصیف امیرالمؤمنین (ع) به این که خداوند «داخلٌ فی الأشیاء...» حدّاکثرِ چیزی است که عارف به آن واصل شده است. هرگز چنین نیست. آن چه او به دست آورده، اصلاً قابل بیان با هیچ لفظ و قابل تصوّر با هیچ صورت ذهنی نیست. او خود این حقیقت را وجدان می کند که نمی تواند معروف خود را با هیچ بیانی وصف نماید. اما همو وقتی در مقام یک فرد عاقل می خواهد از آن چه شناخته، سخنی بگوید، می بیند بهتر از آن چه مولا امیرالمؤمنین (ع) با عبارات زیبایشان فرموده اند، نمی تواند چیزی به زبان آورد.

البته همگان خدا را با بعضی صفات خاصّ‌ش نمی شناسند. یکی ممکن است اُنس خدا را وجدان کند، دیگری رحمت او، سومی غضب و قهر او، چهارمی غفّاریّت او و... این گونه خدای متعال راه های زیادی برای معرّفی خود به هر کس بخواهد، دارد. یکی از همین راه ها وجدان داخل و خارج اشیا بودن خداست. یعنی انسان چنان معرفتی به خدایش پیدا کند که با همه ی وجود حس کند که گویی قیّومش داخل در اوست و در عین حال خارج از اوست. بالاتر از این، حسّ کند که گویی خدای او داخل در همه چیز و خارج از همه چیز است. این حال، یک حال وجدانی است که برای هر کس پیدا نمی شود و به هیچ وجه اختیاری انسان نیست و با نور علم و عقل هم نه قابل کشف است و نه قابل توضیح.

ص: ۲۲۰

اگر کسی چنین حالی برایش پیدا شده باشد، آن وقت عبارت امیرالمؤمنین (ع) او را متذکر آن معروف وجدانی اش می کند. درست مانند کسی که با شنیدن یک کُد، منظور آن را می فهمد. عارفِ به خدا هم اگر چنان وجدانی که عرض شد، داشته باشد، این عبارات برای او معنای خاصّی دارند که دیگران از آن بی بهره اند.

اما غیر از این فایده که اختصاص به افراد خاصّ دارای معرفت خاصّ دارد، همه ی عُقلا از عبارات امیرالمؤمنین (ع) در حدّ نفی دو حدّ تعطیل و تشبیه می توانند بهره ببرند و این همان معنای تنزیهی است که در ابتدای توضیح کلام آن حضرت عرض شد.

خلاصه این که معنای عامّ «داخلٌ فی الأشیاء...» که برای هر عاقلی قابل فهم و قابل تصدیق می باشد، این است که خداوند بیرون از اشیا نیست همان طور که داخل آن ها هم نیست. آن چه معقول است، نفی این دو طرف تنزیه است و ماورای این دو نفی، اگر خواننده ی عبارت امیرالمؤمنین (ع) خداوند را به وصف «داخلٌ فی الأشیاء...» وجدان کرده باشد، با خواندن این فرمایش، متذکّر معروف وجدانی خود می شود و اگر از چنین وجدانی محروم بوده باشد، چیزی جز همان دو طرف نفی و تنزیه، از عبارت حضرت نمی فهمد؛ کما این که آن فردِ اهل معرفت هم در مقام عقل و فهم خود بیش از حدّ تنزیه صرف، چیزی دستگیرش نمی شود. اما جملات پایانی فرمایش امیرالمؤمنین (ع).

سُبحانَ مَن هو هکذا و لا هکَذا غیرُه. (۱)

منزّه است او که این گونه می باشد و غیر او هیچ کس این گونه نیست.

با دقّت در فرمایش حضرت تصدیق می کنیم که هیچ کس جز خدای متعال موصوف به این صفات اضداد نیست و این هم تأکید دیگری است بر لزوم تنزیه و تسبیح او از هر گونه تشبیه به مخلوقات و احکام جاری در آن ها.

ص: ۲۲۱

۱- ۱-التّوحید، باب ۴۱، ح ۲/۲۸۵.

ص: ۲۲۲

فصل ۶: احتجاب خلق از خداوند

(جدید)

بحث درباره ی مباینت و عدم شباهت میان خالق و مخلوق بود که پایه و اساس احتجاب از خداست. برای این که معنای دقیق و صحیح احتجاب خداوند روشن شود، باید دو معنی و دو تعبیر را از یکدیگر تفکیک کنیم: یکی احتجاب خدا از خلق و دیگر احتجاب خلق از خداوند. این دو مطلب جدای از هم اند؛ ما اولی را درست نمی دانیم ولی دومی را صحیح می دانیم و به طور معمول وقتی از احتجاب خدا سخن می گوییم، منظور همین معنای دوماست نه اول. در احادیثی هم که احتجاب به خداوند نسبت داده شده (مانند: احتَجَبَ عَنِ العُقُولِ کَما احتَجَبَ عَنِ الأبصارِ) منظور همین معنای صحیح آن است.

عدم احتجاب خدا از خلق

این که ما معنای اول را مردود می دانیم از این جهت است که چیزی نمی تواند برای خداوند نسبت به مخلوقاتش حجاب باشد. اصلاً حجاب نسبت به خدا معنا ندارد، همیشه حجاب برای مخلوق نسبت به خدا مطرح می شود. بنابراین، ما قائل به عدم احتجاب خدا از خلق هستیم. به این حدیث توجّه فرمایید:

امیرالمؤمنین (ع) یک بار که به بازار رفته بودند، دیدند که کسی دارد این گونه

ص: ۲۲۳

لا و الَّذی احتَجَبَ بالسَّبعِ.

نه، قسم به کسی که به هفت چیز محتَجب است.

احتمالاً منظورش از هفت، هفت آسمان بوده و خیال می کرده خداوند ورای هفت آسمان است. حضرت به پشتش زدند و فرمودند:

مَنِ الَّذی احتَجَبَ بالسَّبعِ؟

چه کسی به هفت چیز محتجب است؟

یعنی منظور از آن که گفتی، کیست؟ گفت: الله یا امیرالمؤمنین. فرمودند:

أخطَأتَ أنَّ الله عزّوجلّ لَیسَ بَینَه و بَینَ خَلقِهِ حِجابٌ لِأنَّه مَعَهُم أینما کانُوا.

اشتباه کردی... همانا بین خدا عزّوجلّ و خلقش حجابی نیست؛ زیرا او با آن هاست هر جا که باشند.

آن شخص به اشتباه خود پی می برد و می خواهد خطایش را جبران کند. می گوید: کفّاره ی آن چه گفتم چیست؟ حضرت می فرمایند:

أن تَعلَمَ أنَّ الله مَعَکَ حَیثُ کُنتَ.

(کفّاره ی آن) این ست که بدانی خداوند با توست، هر جا (یا هر گونه) که باشی.

می پرسد: آیا (به عنوان کفّاره) باید اطعام مساکین بکنم؟ می فرمایند:

لا، إنَّما حَلَفتَ بِغَیرِ رَبِّکَ. (۱)

خیر، تو به غیر خدای خود قسم خوردی.

حجاب در عربی به معنای «ساتر» است. (۲) ساتر یعنی پوشاننده. این که فرمودند بین خدا و خلقش حجابی نیست، یعنی پوشاننده ای در برابر خداوند نسبت به آفریدگانش

ص: ۲۲۴

۱- ۱-التّوحید، باب ۲۸، ح۲۱/۱۸۴.

۲- ۲-المعجم الوسیط/۱۵۶.

نیست. خداوند با همه ی مخلوقاتش هر جا و به هر گونه که باشند، هست؛ از آن ها غایب نیست. پس نمی توان فرض کرد چیزی برای خدا نسبت به مخلوقاتش مانع و حاجب باشد و آن ها را از خدا دور و جدا نگه دارد. حدیث دیگر در این زمینه این است:

لا تَحجُبُهُ السَّواتُر. (۱)

پوشاننده ها او را نمی پوشانند.

یعنی آن چه برای مخلوقی نسبت به مخلوق دیگر، «ساتر» می باشد، برای خدا ساتر نیست.

حدیث دیگر عبارتی از یک دعا به پیشگاه خداست:

یا مَن لا یَحجُبُهُ شَیءٌ عَن شَیءٍ. (۲)

ای کسی که چیزی پوشاننده او از چیزی نیست.

یعنی هیچ چیز نمی تواند حاجب و مانع او از چیز دیگر باشد.

در همین زمینه فرمایش زیبایی از امیرالمؤمنین (ع) نقل شده که فرمودند:

إنَّ اللهَ أجَلُّ مِن أن یَحتَجِبَ بِشَیءٍ ءو یَحتَجِبَ عَنهُ شَیءٌ. (۳)

خداوند برتر و بالاتر از آن است که چیزی او را بپوشاند یا چیزی از او پوشیده بماند.

این که خداوند به چیزی محتجب گردد به این معناست که چیزی او را بپوشاند؛ مانند این که مکانی او را در بربگیرد. ادامه ی فرمایش امیرالمؤمنین (ع) اشاره به همین نکته است:

سُبحانَ الَّذی لا یَحویه مَکانٌ و لا یَخفی عَلَیهِ شَیءٌ فی الأرضِ و لا فی السَّماء. (۴)

ص: ۲۲۵

۱- ۱-بحارالأنوار ۴/۲۶۱، ح۹.

۲- ۲-همان ۹۴/۳۹۷، ح۳.

۳- ۳-همان ۳/۳۱۰، ح۳.

۴- ۴-همان.

منزّه است آن که مکانی او را در برنمی گیرد و چیزی در زمین و آسمان بر او پوشیده نمی ماند.
به نظر می آید جمله ی اول (لا یَحویه مَکانٌ) توضیح اولین جمله ی قبلی امیرالمؤمنین (ع) (أجَلُّ مِن یَحتَجِبَ عَن شَیء) است و جمله ی دوم (لا یَخفی عَلَیهِ شَیءٌ) توضیح جمله ی دوم قبلی حضرت (أو یَحتَجِبَ عَنهُ شَیءٌ) باشد.
با این ترتیب، خداوند منزّه از این است که چیزی حاجب و ساتر او نسبت به مخلوقات باشد و یا این که مخلوقی از او مستور و محجوب گردد.
حدیث پنجم در همین زمینه از امام زین العابدین (ع) نقل شده است که فرمودند:
سُبحانَ مَنِ احتَجَبَ عَنِ العِباد و لا شیءَ یَحجُبُه. (۱)
منزّه است آن که از بندگان پوشیده است بدون آن که چیزی او را بپوشاند.
این جا به هر دو مطلبی که در ابتدای فصل گفتیم اشاره کرده اند: هم احتجاب خدا از خلق و هم این که چیزی او را نمی پوشاند. یعنی باید دقّت کنیم که اگر احتجاب به خدا نسبت داده می شود به این معنا نیست که چیزی خداوند را از مخلوقاتش محجوب می کند. در واقع باید از احتجابی که به خداوند نسبت می دهیم، نفی تشبیه کنیم. آن مفهومی از احتجاب را که در میان مخلوقات نسبت به هم وجود دارد، برای خدا ثابت نکنیم. پس مقصود ما از «احتجاب خدا از خلق»، «احتجاب خلق از خداست». یعنی حاجب و ساتر را باید برای خلق نسبت به خداوند قائل شویم نه برای خداوند نسبت به مخلوقاتش. بنابراین، اگر هم فاعل احتجاب در یک جمله خدا باشد، باید حاجب و ساتر را برای خلق نسبت به خدا قائل شویم نه بالعکس. اما احتجاب خلق از خدا به چیست؟

حجاب رفع شدنی در برابر خدا

حال که فهمیدیم باید حجاب را برای خلق در برابر خداوند بدانیم، باید به این نکته هم توجّه داشته باشیم که حجاب خلق از خدا دوگونه است: یکی حجاب قابل رفع و
ص: ۲۲۶

۱- ۱-همان ۹۴/۲۰۶، ح۳.

دیگری حجاب غیر قابل رفع که آن را حجاب ذاتی می نامیم. حجاب رفع شدنی برای مخلوقات در برابر خالقشان چیست؟

یکی از منکران خدا بر حضرت رضا (ع) وارد می شود و با ایشان مناظره می کند. یکی از سؤالاتش این بود که:

فَلِمَ احتَجَبَ؟

پس چرا پوشیده است.

حضرت می فرمایند:

إنَّ الاحتجابَ عَن الخَلقِ لِکَثرَةِ ذُنُوبِهِم فَأمّا هُوَ فَلا یَخفی عَلَیهِ خافِیَةٌ فی آناء اللَّیلِ و النَّهار. (۱)

همانا پوشیده بودن از خلق به خاطر زیادی گناهانشان است؛ اما بر او هیچ چیز پنهانی در اوقات شب و روز پنهان نیست.

زیادی گناهان باعث می شود که نور معرفت خداوند، قلب گناه کار را روشن نکند و او مانند سایرین با دیدن نشانه های معرفت پروردگار متذکّر نشود. اگر شخصی زیاد گناه نکرده باشد، زود متذکّر معرفت الله می شود. پس گناهان، حجاب و ساترِ خلق در برابر خدایند؛ به این معنا که گناه کاران را از منوّر شدن به نور معرفت خالق متعال باز می دارند. روشن است که گناه، حاجب و ساتری برای خداوند نیست و از او هیچ چیز در هیچ زمانی مخفی و پوشیده نمی ماند. اما این حجاب قابل رفع است و خود انسان می تواند آن را از میان بردارد.

امام زین العابدین (ع) در دعای سحر ماه مبارک رمضان که ابوحمزه ی ثمالی آن را نقل کرده، به خدای خود چنین عرضه می دارند:

و أعلَمُ... أنَّکَ لا تحتَجِبُ عَن خَلقِکَ إلّا أن تَحجُبَهُمُ الأعمالُ دُونَکَ. (۲)

ص: ۲۲۷

۱- ۱-التّوحید، باب ۳۶، ح ۳/۲۵۲.

۲- ۲-مصباح المتهجّد/۵۸۲.

و می دانم که تو از آفریدگانت در حجاب نیستی مگر این که اعمال (خودشان) مانع آن ها در برابر تو باشد.

آری، انسان با اختیار خود حاجبی بین خود و خدا ایجاد می کند. گناهان سبب می شوند که انسان به وادی غفلت فرو افتد و آن جایی که باید تکان بخورد و به خدایش پی ببرد، در خواب باشد. خداوند نشانه های زیادی قرار داده تا بندگانش در دنیا به فراموشیِ پروردگارشان گرفتار نیایند؛ اما متأسفانه، بسیاری از کنار آیات رد می شوند و به خود نمی آیند. این به خاطر حجاب گناهان است که قلب را سیاه و سخت می کند.

قرب خداوند به سالک طریق معرفت

خدا از بنده اش دور نیست و چیزی از جانب او مانع و حاجب بندگان نمی باشد.

بنابراین بنده ای که سالک سبیل معرفت الله می شود، راه زیادی در پیش ندارد. جمله ی قبلی دعایی که از امام سجّاد (ع) در سحر ماه رمضان نقل کردیم، شاهد زیبایی بر این حقیقت است:

و أعلَمُ... أنَّ الرّاحِلَ إلَیکَ قَریبُ المَسافَةِ. (۱)

و می دانم که مسافر سوی تو راه نزدیکی در پیش دارد.

معرفت خدا و لطف و رحمت او از انسان دور نیست. اگر انسان بداند که در سفر به سوی خداوند چه توشه ای بردارد، می یابد که دو سه گام تا رسیدن به مقصود بیشتر فاصله ندارد. خوب است ببینیم بهترین توشه در این سفر إلی الله چه چیزی است. امام صادق (ع) در دعای خود به خدایشان چنین عرضه می دارند:

اَللهُمَّ و قَد عَلِمتُ أنَّ أفضَلَ زادِ الرّاحِلِ إلَیکَ عَزمُ إرادةٍ و إخلاصُ نِیَّةٍ و صادِقُ طَویَّةٍ. (۲)

خداوندا، و من دانسته ام که بهترین توشه ی مسافر به سوی تو، اراده ی قاطع و اخلاص نیّت و ضمیر صادق است.

ص: ۲۲۸

۱- ۱-همان.

۲- ۲-بحارالانوار۸۶/۳۱۸.

گوینده ی این سخن و اصلی است که به مقصود نائل شده و بهتر از هر کس می داند که در سفر به سوی پروردگار چه توشه ای به کار سالک می آید. سه چیز را به عنوان بهترین توشه معرفی فرموده اند: اول، اراده قطعی؛ دوم، اخلاص نیّت و سوم، ضمیر صادق. یعنی سالک باید یک تصمیم قاطع بگیرد، برای چه؟ برای آن که دیگر دور و برِ گناه نگردد و جز به خدایش لبّیک نگوید. این تصمیم را باید با نیّت خالص بگیرد، جز رضای خدا را در نظر نگیرد و به هر چه غیر اوست، پشت کند، فکر هیچ چیز جز کسب خشنودی او را نکند و به این که آیا با این تصمیم، دنیایش چگونه می شود، نیندیشد. در این تصمیم قاطع و نیّت خالص خود، صادق باشد، با همه ی وجودش این تصمیم را بگیرد و خلوص نیّتش را حفظ کند. نه این که به زبان بگوید و قلبش گواه صدقش نباشد! رو راست و صادقانه رو به خدایش بکند و همه ی اعضا و جوارح خود را با خود به همین سو بکشد.

این سه کار، سه بُعد یک قدمی است که انسان می تواند به سوی خدا بردارد. آیا این قدم کوتاه نیست؟ اگر انسان از غیر خدا چیزی را طلب کند، باید بسیار بیش از این ها قدم بردارد و تلاش های زیادی بکند؛ اما به سوی خدا همین که انسان تصمیم جدّی بگیرد و با نیّت خالص و زبانِ راست، یک بار خدایش را صدا بزند، او پاسخش را می دهد و از هر جهت حمایتش می کند.

شاهد ما براین مدّعا عبارتی است از دعای زیبا و شگفتی که یک فرد علوی از اهل مصر آن را از وجود مقدس امام عصر ارواحنا فداء نقل کرده و به دعای «علوی مصری» مشهور است. (۱) برخی جملات پایانی این دعا چنین است:

ص: ۲۲۹

۱- ۱-راوی دعا محمّدبن علی علوی از سادات حسینی و اهل مصر بوده است. حاکم ستمگر مصر در آن زمان قصد جان این سید را می کند و او برای حفظ جانش از مصر به سوی کربلای معلّی می گریزد. می گوید: پانزده شبانه روز در کنار قبر سیّد الشّهدا ع به دعا و تضرّع مشغول بودم تا این که حضرت قائم الزمان و ولی الرحمت بقیهٔ الله ارواحنا فداء بین خواب و بیداری نزدم آمدند و احوال مرا پرسیدند. آن گاه فرمودند: چرا دعایی را که انبیای الهی در هنگام سختی می خواندند، نخواندی؟ سپس پنج شب متوالی نزد من آمدند و دعا را به من تعلیم دادند و فرمودند: در شب جمعه، غسل کرده و نماز شب خود را بخوان. وقتی از سجده ی شکر فارغ شدی، دو زانو بنشین و با حال «ابتهال» این دعا را بخوان.

إلهی و قَد أطَلتُ دُعائی و أكثَرتُ خِطابی و ضیقُ صَدری حَدانی عَلی ذلكَ كُلِّه و حَمَلَنی إلیه عِلماً منّی بأنَّه یُجزیكَ مِنهُ قَدرُ المِلحِ فی العَجینِ بَل تَكفیكَ عَزمُ إرادَةٍ و أن یَقُولَ العَبدُ بِنیَّةٍ صادِقَةٍ و لِسانٍ صادقٍ «یا رَبِّ» فَتَكونَ عندَ ظَنِّ عَبدِكَ و قَد ناجاكَ بِعَزمِ الإرادَةِ قَلبی. (۱)

خداوندا، دعایم را طولانی کردم و سخن گفتنم زیاد شد؛ اما سینه ی تنگم مرا به همه ی این ها برانگیخت و واداشت با این که می دانم برای (جلب توجّه و رضای) تو به اندازه ی نمک داخل غذا کفایت می کند، بلکه (بالاتر) تصمیم قاطع برای تو کفایت می کند و این که بنده با خلوص نیّت و زبان راست یک «یاربّ» بگوید تا تو نزد گمان بنده ات باشی و اکنون قلب من با تصمیم قاطع تو را مناجات می نماید.

آری، خداوند به کم تر از نمک داخل غذا هم راضی می شود و آن این که بنده یک تصمیم قاطع بگیرد و آن گاه با خلوص نیّت و زبان راست – که حکایت از آن تصمیمش می کند – یک «یاربّ» بگوید، جواب لبّیک خدا را خواهد شنید. عجب معبود نزدیکی! آیا از این نزدیک تر هم کسی هست؟ فاصله از این کمتر؟ پس راست فرمود امام زین العابدین (ع) که: «أنَّ الرّاحل إلیكَ قریب المسافة».

باید یک بار برای همیشه تصمیم خداحافظی با گناهان را گرفت. هر گاه انسان متذکّر شد که حجاب او در برابر خداوند، اعمال زشت اوست، فوراً باید این تصمیم قاطع را بگیرد. اگر به تأخیر بیندازد، شیطان وسوسه خواهد کرد و نخواهد گذاشت این تصمیم منعقد شود. عزم اراده همان و لبّیک پروردگار همان.

(ادامه) (ابتهال بالا ـ بردن و کشیدن دست ها به سوی آسمان همراه با اشک ریختن است. اصول کافی، کتاب الدّعا، باب الرّغبة و الرّهبة، ح ۱) من چنین کردم. شب شنبه آن حضرت نزدم آمدند و بشارت دادن که دعایت مستجاب شد و خدای عزّوجلّ به محض تمام شدن دعایت، دشمنت را به هلاکت رساند. می گوید: من به سوی شهر خود روان شدم، هنوز به آن جا نرسیده بودم که خبر هلاکت آن حاکم ظالم را به من دادند. وقتی رسیدم معلوم شد درست زمانی که از دعایم فارغ شده بودم، آن فرد به هلاکت رسیده بود. تفصیل این داستان و متن دعای امام عصر (ع) را مرحوم سیّد بن طاووس در کتاب شریف «مهج الدّعوات» به طور کامل نقل کرده است. (مهج الدّعوات/ ۲۸۰-۲۹۳) خواندن این دعا در رفع گرفتاری ها بسیار مجرّب است.

ص: ۲۳۰

۱- ۱-مهج الدّعوات/۲۹۲-۲۹۳.

حجاب غیر قابل رفع (ذاتی) در معرفت خداوند

وقتی از حجاب ذاتی و غیر قابل رفع در معرفت خداوند سخن می گوییم، مراد ما این است که هیچ گاه عدم شباهت و عدم اشتراک میان خالق و مخلوق رفع شـدنی نیست. تا وقتی مخلوق مخلوق است و خدا خدا، عقلاً نمی توانیم به مباینت میان آن دو قائل نشویم. به تعبیر ساده و عامیانه، پرده و حجاب مخلوقیّت هیچ گاه از روی هیچ مخلوقی کنار نمی رود و هیچ کس در هر درجه ای که باشد، با معرفت خدا از لاک مخلوقیّت بیرون نمی آید.

احادیث ما به تعابیر مختلفی این نکته را توضیح داده اند. یکی از این احادیث فرمایش مولی أمیرالمؤمنین (ع) است که فرمودند:

۱-لا تَحجُبُهُ الحُجُبُ و الحِجابُ بَینَهُ و بَینَ خَلقِهِ خَلقِهِ إیّاهُم لِامتِناعِهِ ممّا یُمکِنُ فی ذَواتِهِم و لِامکانٍ ممّا یَمتَنِعُ مِنهُ...(۱)

حجاب ها او را نمی پوشاننـد و حجاب میان او و آفریـدگانش، آفریـدنِ آن ها به دست اوست. این حجاب از آن روست که آن چه در ذات مخلوقات امکان دارد، در حقّ او ممتنع است و آن چه در حقّ او محال اس (برای مخلوقات) امکان پذیر است.

حدیث دیگر با تفاوت بسیار جزئی با حدیث قبل، از امام هشتم (ع) نقل شده است که فرمودند:

۲-لا یَحجُبُهُ الحِجابُ فَالحِجابُ بَینَهُ و بَینَ خَلقِهِ لِامتِناعِهِ ممّا یُمکِنُ فی ذَواتِهِم و لِامکانِ ذَواتِهِم ممّا یَمتَنِعُ مِنهُ ذاتُه. (۲)

یک تفاوت این حـدیث با حدیث قبل، این است که تعبیر «خلقُه إیّاهم» در نقل مرحوم کلینی در نقل شـیخ صدوق نیامده است. البته ظاهراً کتاب التّوحید مرحوم

ص: ۲۳۱

۱- ۱-اصول کافی، کتاب التّوحیـد، باب جوامع التّوحید، ح۵. متن کامل این حدیث با شـرح مبسوط آن در کتاب توحید، دفتر اول/ ۱۶۲-۱۶۵ آمده است.

۲- ۲-التّوحید، باب۲، ح۱۴/۵۶.

صدوق هم نسخه های مختلف داشته که در یک نسخه ی آن تعبیر «خَلقُه» نقل شده است. این نقل در شرح کتاب التّوحید صدوق که مرحوم قاضی سعید قمی تألیف کرده، آمده است. (۱) نقل دیگر هم از امام هشتم (ع) است که فرمودند:

۳-خَلقُ اللهِ الخَلقَ حِجابٌ بَینَه و بَینهم. (۲)

آفرینش خدا مخلوقات را حجابی میان او و آن هاست.

همین عبارت را مرحوم مجلسی «خِلقَهُ اللهِ الخَلقَ...» نقل فرموده است (۳) که تفاوتی در معنا با یکدیگر ندارند.

حدیث دیگر هم از وجود مقدّس امام هشتم (ع) می باشد. فرمودند:

۴-حَجَبَ بَعضَها عَن بَعضٍ لِیُعلَمَ أن لا حِجابَ بَینه و بَینَها غیرُها. (۴)

برخی از مخلوقات را از برخی دیگر پوشیده داشت تا معلوم شود که حجابی بین او و مخلوقات جز خود آن ها نیست.

همین حدیث را مرحوم مجلسی با تفسیر بسیار مختصر نقل کرده است. آخر عبارت به جای «غیرُها»، «مِن غیرها» آورده است.

(۵)حدیث بعدی را مرحوم کلینی در کتاب شریف کافی به نقل از امیرالمؤمنین (ع) آورده اند:

۵-حَجَبَ بَعضَها عَن بَعضٍ لِیُعلَمَ أن لا حِجابَ بَینه و بَینَ خَلقِه. (۶)

تفاوت این حدیث با حدیث چهارم در این است که کلمه ی «غیرُها» و «من غَیرها» هیچ یک نیامده است. اما همین حدیث در نقل مرحوم صدوق، تعبیر «غیرُ خَلقِهِ» را اضافه دارد. (۷)

ص: ۲۳۲

۱- ۱-شرح توحید صدوق ۱/۲۹۱.

۲- ۲-التّوحید، باب۲، ح۲/۳۵و۳۶.

۳- ۳-بحارالانوار ۴/۲۲۸.

۴- ۴-التّوحید، باب۲، ح۲/۳۸.

۵- ۵-بحارالأنوار ۴/۲۲۹.

۶- ۶-اصول کافی، کتاب التّوحید، جوامع التّوحید، ح۴.

۷- ۷-التّوحید، باب۳۴، ح۲/۳۰۹.

ملاحظه می شود که در این پنج حدیث با نقل های متعدّدی که بعضی از آن ها دارند، گاهی «آفرینش و خلق کردنِ» خداوند، حجاب بندگان در برابر او دانسته شده و گاهی «آفریدگان و مخلوقات» و گاهی هم نفی حجاب شده است. به نظر می رسد که همه ی این احادیث می خواهند یک حقیقت را روشن کنند؛ هر چند که با الفاظ مختلف بیان شده اند. آن حقیقت دو رویه دارد: یک رویه ی آن این است که در معرفت خداوند هیچ مباینت میان خالق و مخلوق از بین نمی رود و اشتراک یا وحدت وجودی بین آن ها پیش نمی آید. به عبارت ساده ای که پیش تر اشاره شد، مخلوق با معرفت خالق از حصار و لاکِ مخلوقیّت بیرون نمی آید. افتراق و مفارقت و خلوّ وجودی خالق و مخلوق از یکدیگر هیچ گاه نقض نمی شود. رویه ی دیگر این حقیقت آن است که چیزی جز خود خالق (معروف) و مخلوق (عارف) در کار نیست که بخواهد حاجب و ساتر خالق از مخلوق باشد. نتیجه این که منشأ و ریشه ی مباینت میان خالق و مخلوق، خود مخلوقیّت یا خلقتِ آن هاست. مخلوقیّت مخلوق اقتضای مباینت و مفارقت وجودی میان خالق و مخلوق دارد.

پس ما نفس مباینت بین خالق و مخلوق را می توانیم «حجاب» بنامیم؛ مخلوقیّت مخلوق را هم می توانیم حجاب تعبیر کنیم و به خودِ وجود مخلوق هم می توانیم کلمه ی حجاب را اطلاق نماییم. این ها همه یک معنا را می رسانند که از آن به حجاب ذاتی تعبیر می کنیم؛ یعنی حجابی که مقتضای ذاتی مخلوقات یا خلقتِ آن هاست و به دلیل ذاتی بودن، تا مخلوق، مخلوق است، این حجاب هم رفع شدنی نیست. بنابراین، همه ی معرفت ها برای هر مخلوقی در هر رتبه ای که باشد، معرفت در حجاب یا احتجاب است و هیچ کس حتّی پیامبر اکرم (ص) در بالاترین درجات معرفت خویش به پروردگار چون از مخلوقیّت خارج نمی شود، معرفتش هم بدون این حجاب ذاتی نیست. یعنی نمی توان با تعابیری نظیر «فنا» و «وحدت» و... از این معرفت یاد کرد.

روشن است که این حجاب عقلاً قابل رفع نیست. در واقع معرفت بدون این حجاب عقلاً مُحال است.

ص: ۲۳۳

نفی تشبیه در احتجاب خداوند

اما حدیث پنجم به نقل ازمرحوم کلینی که ظاهرش نفی حجاب بین خالق و مخلوق است، به قرینه ی احادیث دیگر و نقل مرحوم صدوق از آن، معنایش این است که حجابی جز خود مخلوقات و خلقت آن ها در کار نیست. در واقع این حدیث ناظر به رویه ی دوم حقیقی است که اشاره کردیم. به عبارتی در مقام بیان این نکته است که حجابی که نسبت به خدا مطرح می شود، قابل قیاس و تشبیه به حجابی که میان مخلوقات با یکدیگر است، نمی باشد. پس حجاب را به معنایی که در عالم مخلوقات راه دارد، نفی می کند.

برای این که دقّت موجود در فرمایش امیرالمؤمنین (ع) روشن شود، بعضی جملاتِ قبلی آن را هم نقل می کنیم:

بِتَشعیرِهِ المَشاعِرَ عُرِفَ أن لا مَشعَرَلَهُ و بِتَجهیرِهِ الجَواهِرَ عُرِفَ أن لا جَوهَرَلَهُ و بِمُضادَّتِهِ بَینَ الأشیاءِ عُرِفَ أن لا ضِدَّ و بِمُقارَنَتِهِ بَینَ الأشیاءِ عُرِفَ أن لا قَرینَ لَهُ.. فَفَرَّقَ بَینَ قَبلٍ و بَعدٍ لِیُعلَمَ أن لا قَبلَ لَهُ و لا بَعدَ... حَجَبَ بَعضَها عَن بَعضٍ لِیُعلَمَ أن لا حِجابَ بَینَهُ و بَینَ خَلقِهِ. (۱)

از وسیله ی درک قرار دادنِ قوای ادراکی توسّطِ «او» فهمیده می شود که او قوای ادراکی ندارد و از جوهر قرار دادنِ جوهر به وسیله ی «او» روشن می شود که خود او جوهر ندارد و به وسیله ی ضدّیّتی که «او» میان اشیا برقرار کرده، می توان فهمید که او ضدّ ندارد و از قرینِ هم قرار دادن اشیا توسط او فهمیده می شود که او خود قرین ندارد... پس بین قبل و بعد جدایی انداخت تا روشن شود که او قبل و بعدی ندارد... میان بعضی از مخلوقات با بعضی دیگر حاجب و ساتر قرار داد تا معلوم شود که میان او و مخلوقاتش حاجبی (پوشاننده ای) نیست.

لحن همه ی این عبارات یکسان است و استدلال موجود در آن ها همان قاعده ی

ص: ۲۳۴

۱- ۱-اصول کافی، کتاب التّوحید، باب جوامع التّوحید، ح۴.

عقلی کلّی است که: خالق اشیا از آن چه خود در میان مصنوعاتش جاری ساخته، منزّه است. عقلاًـ مُحال است که صانع متعال محکوم چیزی شود که خود آن را بر مصنوعاتش حاکم ساخته است. (۱)

همین قاعده ی عقلی در مورد حجاب داشتن مخلوقات و حجاب نداشتن خالق آنها جاری می شود. وقتی حجاب ها را خود خداوند میان مخلوقات قرار داده، می توان فهمید که خود، محجوب به حجاب نیست. آن چه ما از مفهوم «حجاب» در ک می کنیم، در حوزه و قلمرو مخلوقات است. بنابراین باید گفت: حجاب و محجوب هیچ کدام بر خالق مخلوقات صدق نمی کند. درست به همان دلیل که قبل و بعد داشتن نسبت به مخلوقات معنا دارد و خداوند منزّه از قبل و بعد داشتن است، باید بگوییم که از حجاب داشتن و محجوب شدن هم منزّه و متعالی است.

آن حجابی که در مخلوقات وجود دارد، برای خداوند نقص و محدودیّت است. حاجب یا محجوب بودن و حجاب داشتن همگی صفات مصنوعات و مخلوقات اند و صانع متعال به دلیل مصنوع نبودن از همه ی این ها منزّه و مبرّاست.

معنای منحصر به فرد حجاب در مورد خداوند

نتیجه این که اگر هم تعبیر حجاب داشتن و در احتجاب بودن را به خدا نسبت می دهیم، باید اصل عدم تشبیه را به طور کامل رعایت کنیم و لذا همه ی این ها صرفاً معنای تنزیهی خواهند داشت و همان طور که گذشت، حجاب مخلوقیّت در معرفت خدا از میان نمی رود؛ یعنی این که شناخت خدا از طریق اتّصال با او، فنای در او، وحدت با او و... حاصل نمی شود. در واقع تمام مُدل ها و نسخه هایی را که از معرفت در عالم مخلوقات داریم، باید در معرفت به خدا کنار بگذاریم. به معنای کامل کلمه باید گفت که معرفت خدا هیچ گونه مثل و مانندی ندارد و هیچ چیز را نمی توان نمونه ی آن دانست. به همین دلیل، آن نوع احتجابی که در معرفت خداوند وجود دارد، هیچ شبیه و

ص: ۲۳۵

۱- ۱-توضیح مفصّل این مطلب در کتاب توحید، دفتر اول/۱۶۸-۱۷۳ آمده است.

نظیری ندارد و ما اصولاً فرضِ آن را هم در عالَم مخلوقات نمی توانیم بکنیم که در فصول گذشته با عبارات مختلف بر این حقیقت تأکید کرده ایم.

نشانه ی وجود این حجاب ذاتی و رفع نشدنی این است که هیچ گونه توضیح اثباتی در این که چگونه معرفت خدا برای انسان ممکن می شود، نمی توانیم بدهیم. واقعاً بر چه مبنا و بر اساس چه تئوری ای می توان دو موجود متباین از همه ی جهات را فرض کرد که یکی به دیگری معرفت پیدا کند؟ بین آن ها هیچ نوع سنخیّت و اشتراک وجودی نیست چه رسد به این که وحدت داشته باشند یا این که عارف فانی در معروف گردد. با این همه خود خدا – نه صورتی و وجهی از او – معروف واقع می شود. این امر واقعاً عجیب و حیرت آور است و با دانش ها و علوم بشری اصلاً قابل توجیه نیست.

مبنای فلاسفه ی صدرایی را در توجیه معرفت چیزی به چیز دیگر ملاحظه کردیم. قاعده ی آن ها این بود که: «لا يَعرِفُ شَيءٌ إلّا بِما هُو فيه منه» یعنی تا یک جهت وحدت و یک حیثیّت مشترک وجودی بین دو چیز نباشد، مُحال است که یکی دیگری را بشناسد. این ها فلاسفه ی مشاء را که قائل به تباین در وجودات هستند، متّهم می کنند به این که قائل به عَزل حقّ از خلق هستند؛ در حالی که خود نمی دانند که این مفارقت و جدایی منتهی به تعطیل حق می شود. (۱) یعنی تنها راهِ معرفت الله را قبول سنخیّت و اشتراک وجودی بلکه وحدت وجود بین عارف و معروف می دانند. اما اگر بخواهیم به اصل عدم شباهت بین خدا و خلق وفادار بمانیم، دیگر راهی برای توجیه معرفت خداوند برای مخلوقی مثل بشر نداریم. عجیب همین است و از معرفتِ به این روشنی و وضوح – که از هر معرفت دیگری روشن تر است – هیچ سر در نمی آوریم و هیچ کس نمی فهمد که چه می شود. فقط همین قدر می فهمیم که معرفت داریم. این است که فرموده اند:

ص: ۲۳۶

---

۱ – ۱–لهذا تراهم قد ينفون الارتباط و يحكمون بالاختلاف بين الحقائق الوجوديّة و يعزلون الحقّ عن الخلق و ما عرفوا أنَّ ذلک يؤدّي إلى التّعطيل. مصباح الهداية/۲۶

إنَّ امرَاللهِ کُلَّه عجیب إلّا أنَّه قَد احتجَّ عَلیکُم بما قَد عَرَّفکم مِن نَفسِهِ. (۱)

معرفت خداوند یک نسخه ی منحصر به فرد است که نه شبیهی از او دیده ایم و نه می توانیم برایش فرض کنیم و این به خاطر احتجاب منحصر به فرد و بی نظیری است که در این معرفت خاصّ وجود دارد. خلاصه ما در عالَم خلقت، حجاب ذاتی و رفع نشدنی را که در معرفت خداوند داریم، اصلاً نداریم و فرضش را نمی توانیم بکنیم. بنابراین، احتجابی هم که به خدا نسبت می دهیم، منحصر به فرد است و باید چنین باشد. اگر غیر از این بود، صحیح نبود. اگر ما می توانستیم به نحوی از انحاء، چگونگی معرفت خود به خالقمان را توجیه و تفسیر کنیم، آن گاه باید به صحّت راهی که طی کرده ایم، شک می کردیم، بلکه در آن صورت یقین می کردیم که اشتباه آمدیم و آن چه معرفت خدا پنداشته ایم، واقعاً معرفت او نیست. اگر واقعاً خالق غیر مخلوق را شناخته باشیم، نشانه ی قطعی و لا یتخلّف آن این است که نتوانیم هیچ گونه طور و سنخ و نحوه ای برای آن بیان کنیم. آن گاه به معرفت او نائل شده ایم که با همه ی وجود وجدان کنیم که نه معلوم ماست، نه معقول، نه متصوَّر، نه مکشوف به هیچ نور و نه همانند هر چیز دیگری که در عالَم می شناسیم یا می توانیم بشناسیم، همه ی لطف مطلب درهمین نکته اش است و تمام اصرار قرآن و احادیث اهل بیت (ع) که از حجاب و احتجاب خدا سخن گفته اند، برای حفظ همین نکته ی لطیف است.

حجاب غیر محجوب

بحث احتجاب خداوند را با نقل حدیث زیبایی – که پایان بخش این دفتر است – تکمیل می کنیم. از امام موسی بن جعفر (ع) نقل شده که فرمودند:

لَیسَ بَینَهُ و بَینَ خَلقِهِ حِجابٌ غَیرُ خَلقِهِ احتَجَبَ بِغَیرِ حِجابٍ مَحجوبٍ و استَتَرَ بِغَیرِ سَترٍ مَستُورٍ. (۲)

ص: ۲۳۷

۱- ۱-اصول کافی، کتاب التّوحید، باب ادنی المعرفهٔ، ح۳.

۲- ۲-التّوحید، باب۲۸، ح۱۲/۱۷۹.

بین او و آفریدگانش حجابی جز آفریدگانش نیست. احتجاب او به سبب یک حجاب پوشیده نیست و پوشیده بودنش به خاطر پرده ی پوشیده ای نیست.

دو جمله ی اخیر این حدیث عیناً از حضرت رضا (ع) هم نقل شده است. (۱)

این بیانات زیبا و عمیق عبارات دیگری است برای تأکید بر این حقیقت که احتجاب خداوند هیچ شباهتی با احتجاب مخلوقات ازیکدیگر ندارد و اگر صحبت از حجاب یا احتجاب می شود، دنبال حجابی جز خود مخلوقات نباید گشت. هیچ پرده ای – تا آن جا که ما از پرده مفهوم داریم – بین خدا و خلق نیست. اصلاً خداوند محجوب نیست. تعبیر «محجوب» برای خداوند در روایات به کار نرفته؛ بلکه نفی محجوبیّت شده است: (لا شَیءَ یحجُبُه... لا یَحجُبُه شَیءٌ عَن شَیءٍ). پس خداوند محجوب نمی شود؛ اما این خلق خدا هستند که از او محتجب می شوند. پس حاجب و حجاب و احتجاب در حقیقت برای مخلوقات است. آن هم به وجود خودشان بر می گردد. حجاب خلق در برابر خدا یک حجاب پنهان نیست و یک پرده ی پوشیده نیست؛ بلکه وجود خودشان است. پس دنبال حجابی که پنهان باشد یا پرده ای که پوشیده باشد، نباید بگردیم. خودمان هستیم که هم عارف بالله ایم و هم محتجب از اوییم و تا وقتی هستیم، این حجاب هم با ما هست. وقتی هم نباشیم، نه معرفت داریم و نه احتجاب. معرفت قطعاً با احتجاب است، معرفت بدون احتجاب نداریم. این هم بیان دیگری است از عجیب بودن معرفت خداوند که کسی هم که عارف به او باشد و در اوج معرفت، محتجب از اوست. آن هم حجابی که ذاتی مخلوق است و رفع شدن نیست. در همه ی مراتب معرفت حتّی معرفت اول مخلوق عالَم، وجود مقدّس پیامبر خاتم (ص) در اوج حالات عرفانی اش این احتجاب هست. این بیانات توضیح حجاب ذاتی یا حجاب مخلوقیّت است و حجاب غیر ذاتی و رفع شدنی (گناهان) را هم شناختیم.

ص: ۲۳۸

۱- ۱-همان، باب۵، ح۵/۹۸.

اشاره ای به حجب نورانی خداوند

اما این دو نوع حجاب، به عنایتی حجاب «ظلمانی» هم نامیـده می شوند. در مقابل، حجاب دیگری هم در معرفت خداوند مطرح می شود که حجـاب «نورانی» پروردگـار خوانـده می شود. حجـاب نورانی مخلوقی است از مخلوقـات پروردگـار که عقلاً رفع ناشـدنی نیست؛ ولی سنّت خدا بر این است که این حجاب های نورانی واسطه های معرفت او باشند.

إن شاءالله توضیـح مفهوم «حجاب نورانی» و بیان مصادیق این «حجب نورانی» در دفتر بعـدی کتاب توحیـد خواهـد آمـد. در این جا فقط اسمی از آن آوردیم تا بدانیم غیر از دو معنایی که برای حجاب پروردگار گفتیم، معنای دیگری هم هست که فعلاً وارد بیانش نشده ایم.

از خدا می خواهیم به لطف و کَرَم خویش توفیق تکمیل مباحث معرفت و کتاب توحید را در آینده نزدیک به راقم ناقابل این سطور عنایت فرماید. الهی آمین!

ص: ۲۳۹

ص: ۲۴۰

فهرست منابع

۱.قرآن کریم.

۲.آشنایی با علوم اسلامی، ج۲، مرتضی مطهّری، قم: انتشارات صدرا، ۱۳۵۹شمسی.

۳.اسفار اربعه، صدرالمتألّهین شیرازی، بیروت: دار احیاء التّرات الاسلامی، ۱۹۸۱میلادی.

۴.اقرب الموارد، سعید شرتونی.

۵.اقبال الاعمال، سیّدبن طاووس، تهران: دارالکتب الاسلامیّة، ۱۳۶۷شمسی.

۶.الاحتجاج، طبرسی، مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳قمری.

۷.الإرشاد، شیخ مفید، قم: کنگره ی جهانی هزاره ی شیخ مفید، ۱۴۱۳قمری.

۸.البلد الامین، ابراهیم بن علی کفعمی، چاپ سنگی.

۹.التّوحید، شیخ صدوق، بیروت: دارالمعرفة.

۱۰.الرّسائل التّوحیدیّه، محمد حسین طباطبایی، بیروت: مؤسسة النّعمان، ۱۴۱۹قمری.

۱۱.الصّحاح، جوهری، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۴۰۷قمری.

ص: ۲۴۱

۱۲.الغیبهٔ، شیخ طوسی، قم: مؤسّسهٔ المعارف الاسلامیّهٔ، ۱۴۱۷قمری.

۱۳.الله شناسی، ج۱، سیّد محمدحسین حسینی طهرانی، مشهد: انتشارات علّامه طباطبایی، ۱۴۱۷قمری.

۱۴.المصباح، ابراهیم بن علی کفعمی، قم: انتشارات رضی، ۱۴۰۵قمری.

۱۵.المصباح المنیر، فیّومی، قاهره: المطبعهٔ الأمیریّه، ۱۹۲۸میلادی.

۱۶.المعجم الوسیط، ابراهیم مصطفی و...، استانبول: المکتبهٔ الاسلامیهٔ، ۱۳۹۲قمری.

۱۷.بحارالأنوار، محمدباقر مجلسی، تهران: المکتبهٔ الاسلامیّهٔ، ۱۳۹۷قمری.

۱۸.تحف العقول، ابن شعبه ی حرّانی، تهران: کتاب فروشی اسلامیّه، ۱۳۵۴شمسی.

۱۹.تذکرهٔ الأولیاء، فرید الدّین عطّار نیشابوری، تهران: انتشارات گلشایی، ۱۳۶۱شمسی.

۲۰.تفسیر عیاشی، محمدبن مسعود عیّاشی، تهران: چاپخانه ی علمیّه، ۱۳۸۰قمری.

۲۱.تفسیر قمّی، علیّ بن ابراهیم قمّی، قم: مؤسّسهٔ دارالکتب، ۱۴۰۴شمسی.

۲۲.تفسیر نورالثّقلین، عبد علی بن جمعه عروسی حویزی، قم: المطبعهٔ العلمیّهٔ، ۱۳۸۲قمری.

۲۳.جامع الاخبار، تاج الدّین شعیری، قم: انتشارات رضی۱۳۶۳شمسی.

۲۴.داستان های شگفت، سیّد عبدالحسین دستغیب شیرازی، شیراز: کتابخانه ی مسجد جامع عتیق شیراز، ۱۳۵۵شمسی.

۲۵.ربیع الأبرار و نصوص الأخبار، زمخشری، قم: منشورات الرّضی، ۱۴۱۰قمری.

۲۶.رجال کشّی، محمّد بن عمر کشّی، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸شمسی.

۲۷.شرح توحید صدوق، قاضی سعید قمی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳شمسی.

۲۸.شرح فصوص الحکم، قیصری، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۶۳شمسی.

ص: ۲۴۲

۲۹.شرح مبسوط منظومه، ج۱، مرتضی مطهّری، تهران: انتشارات حکمت، ۱۴۰۴قمری.

۳۰.شرح مختصر منظومه، ج۱، مرتضی مطهّری، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۰شمسی.

۳۱.شرح منظومه، سبزواری، تهران: نشر ناب، ۱۴۱۳قمری.

۳۲.غررالحکم و دررالکلم، عبدالواحدبن محمّد آمدی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸شمسی.

۳۳.فصوص الحکم، ابن عربی (تعلیقات: عفیفی)، تهران: انتشارات الزّهراء، ۱۳۷۰شمسی.

۳۴.قرآن و قیامت، سیّد محمّد ضیاء آبادی، تهران: کتاب فروشی صدوق، ۱۳۹۹قمری.

۳۵.کافی، محمّدبن یعقوب کلینی، تهران: دارالکتب الاسلامیّة، ۱۳۴۸شمسی.

۳۶.گفتار فلسفی (کودک)، تهران: هیئت نشر معارف اسلامی، ۱۳۴۱شمسی.

۳۷.لسان العرب، ابن منظور، بیروت: دار صادر، ۲۰۰۰میلادی.

۳۸.مجلّه ی دانشگاه انقلاب، شماره ی ۹۸/۹۹، تهران: جهاد دانشگاهی، ۱۳۷۲ شمسی.

۳۹.مستدرک الوسائل، میرزا حسین نوری، قم: مؤسّسهٔ آل البیت (ع)، ۱۴۰۸قمری.

۴۰.مستدرکات علم رجال الحدیث، علی نمازی شاهرودی، تهران: حیدری، ۱۴۱۵قمری.

۴۱.مصباح المتهجّد، شیخ طوسی، بیروت: مؤسّسة فقه الشّیعه، ۱۴۱۱قمری.

۴۲.مصباح الهدایه، امام خمینی، تهران: پیام آزادی، ۱۳۶۸شمسی.

۴۳.معجم الفروق اللّغویّة، ابوهلال عسکری، قم: مؤسّسة النّشر الإسلامی، ۱۴۲۱قمری.

ص: ۲۴۳

۴۴.معجم مقائیس اللّغهٔ، احمد بن فارس بن زکریّا، قم: مکتبهٔ الأعلام الإسلامی، ۱۴۰۴قمری.

۴۵.مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تهران: انتشارات کتابفروشی محمودی، ۱۳۳۷شمسی.

۴۶.مهج الدّعوات، سیّد بن طاووس، تهران: کتاب خانه ی سنایی، ۱۳۲۳قمری.

۴۷.نهج البلاغه صبحی صالح، بیروت: ۱۳۸۷قمری.

۴۸.نهج البلاغه فیض الاسلام، تهران: ۱۳۵۱شمسی.

۴۹.وسائل الشّیعه، شیخ حرّ عاملی، بیروت: داراحیاء التّراث العربی، ۱۳۸قمری.

ص: ۲۴۴

درباره مرکز

بسم الله الرحمن الرحیم

جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السّلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند

بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهلبیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف :دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السّلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز :

الف)چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب)تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن سهمراه

ج)تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما ، انیمیشن ، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و...

د)ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه)تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و)راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز)طراحی سیستم های حسابداری ، رسانه ساز ، موبایل ساز ، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک ، SMS و...

ح)همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط)برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی)برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضوری و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت : ۲۳۷۳ شناسه ملی : ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی: www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور کاربران ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی ، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایندانشاالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳ ، شماره کارت :۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳و شماره حساب شبا : -۰۶۲۱-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۱۸۰-IR۹۰ ۵۳-۰۶۰۹به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان – خیابان مسجد سید

ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام -: هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنتِ غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می‌فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کَرَم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلی الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست‌تر می‌داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رَهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، امّا تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می گشایی که آن بینوا، خود را بِدان، نگاه می‌دارد و با حجّت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».